

دروس خارج اصول

سال ۹۴

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹٤

نویسنده:

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ---------- ۵

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۴ ---------- ۸

مشخصات کتاب ---------- ۸

أصول عملیه/استصحاب /الإستصحاب قاعده أصولیه ۹۴/۱۰/۲۳ ---------- ۸

الأصول العملیه/الإستصحاب /الإستصحاب قاعده أصولیه ۹۴/۱۰/۲۶ ---------- ۱۱

الأصول العملیه/الإستصحاب /تعریف الإستصحاب ۹۴/۱۰/۲۷ ---------- ۱۹

الأصول العملیه/الإستصحاب /حقیقه الإستصحاب ۹۴/۱۰/۲۸ ---------- ۲۷

الأصول العملیه/الإستصحاب /الإستصحاب أماره أو أصل ۹۴/۱۰/۲۹ ---------- ۳۳

الأصول العملیه/الإستصحاب /قاعده الیقین و قاعده المقتضی و المانع ۹۴/۱۰/۳۰ ---------- ۴۴

الأصول العملیه/الإستصحاب /حجیّه قاعده المقتضی و المانع ۹۴/۱۱/۰۳ ---------- ۵۲

الأصول العملیه/الإستصحاب /حجیه قاعده المقتضی و المانع ۹۴/۱۱/۰۴ ---------- ۶۱

الأصول العملیه/الإستصحاب /قاعده الإستصحاب القهقرائی و إعتبارها ۹۴/۱۱/۰۵ ---------- ۷۱

الأصول العملیه/الإستصحاب /أدلّه إعتبار الإستصحاب/ الدلیل الثانی بناء العقلاء ۹۴/۱۱/۰۶ ---------- ۷۹

الأصول العملیه/الإستصحاب /أدلّه إعتبار الإستصحاب/ بناء العقلاء ۹۴/۱۱/۰۷ ---------- ۸۹

الأصول العملیه/الإستصحاب /رادعیه الآیات الناهیه عن العمل بالظنّ ۹۴/۱۱/۱۰ ---------- ۹۹

الأصول العملیه/الإستصحاب /أخبار الإستصحاب - صحیحه زراره الأولی ۹۴/۱۱/۱۱ ---------- ۱۰۹

الأصول العملیه/الإستصحاب /أدلّه إعتبار الإستصحاب/ صحیحه زراره الأولی و دلالتها ۹۴/۱۱/۱۲ ---------- ۱۲۰

الأصول العملیه/الإستصحاب /الإشکال علی دلاله صحیحه زراره الأولی ۹۴/۱۱/۱۳ ---------- ۱۲۹

الأصول العملیه/الإستصحاب /دلاله صحیحه زراره الأولی ۹۴/۱۱/۱۴ ---------- ۱۳۸

الأصول العملیه/الإستصحاب /عمومیه صحیحه زراره و الجواب الثالث عن اشکال عدم العموم ۹۴/۱۱/۱۷ ---------- ۱۴۳

الأصول العملیه/الإستصحاب /عدم تمامیّه الجواب الثالث عن إشکال عدم عموم الصحیحه ۹۴/۱۱/۱۸ ---------- ۱۵۲

الأصول العملیه/الإستصحاب /نقد السید السیستانی و الردّ علی الجواب الثالث ۹۴/۱۱/۱۹ ---------- ۱۶۰

الأصول العملیه/الإستصحاب /وجوه فی عمومیه الصحیحه ۹۴/۱۱/۲۰ ---------- ۱۶۹

الأصول العملیه/الإستصحاب /عمومیه صحیحه الأولی لزراره ۹۴/۱۱/۲۱ ---------- ۱۷۶

الأصول العملیه/الإستصحاب /صحیحه الثانیه لزراره ۹۴/۱۱/۲۴ ---------- ۱۸۵

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثانیه لزراره/ الإشکال علی دلالتها و الجواب عنه ۹۴/۱۱/۲۵ ---------- ۱۹۳

الأصول العملیه/الإستصحاب /صحیحه الثانیه لزراره/ الإشکال علی دلالتها علی الإستصحاب ۹۴/۱۱/۲۶ ---------- ۲۰۲

الأصول العملیه/الإستصحاب /الأجوبه عن الإشکال الأوّل علی دلاله الصحیحه الثانیه لزراره ۹۴/۱۱/۲۷ ---------- ۲۰۹

الأصول العملیه/الإستصحاب /صحیحه الثانیه لزراره/ الإشکال علی دلالتها/ الأجوبه عنه ۹۴/۱۱/۲۸ ---------- ۲۱۹

الأصول العملیه/الإستصحاب /الإشکال علی دلاله الصحیحه الثانیه لزراره/ الجواب الثالث عنه ۹۴/۱۲/۰۱ ---------- ۲۲۸

الأصول العملیه/الإستصحاب /شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه للصلاه ۹۴/۱۲/۰۲ ---------- ۲۳۷

الأصول العملیه/الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه؛ شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه أو أمر آخر. ۹۴/۱۲/۰۸ ---------- ۲۴۶

الأصول العملیه/الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه من شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه ۹۴/۱۲/۰۹ ---------- ۲۵۵

الأصول العملیه/الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه؛ شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه ۹۴/۱۲/۱۰ ---------- ۲۶۴

الأصول العملیه /الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه؛ شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه. ۹۴/۱۲/۱۱ ---------- ۲۷۰

الأصول العملیه/الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه؛ شرطیه الطهاره أم مانعیه النجاسه ۹۴/۱۲/۱۲ ---------- ۲۷۸

الأصول العملیه /الإستصحاب /الإشکال علی الفقره الثالثه من صحیحه زراره الثانیه ۹۴/۱۲/۱۵ ---------- ۲۸۸

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثانیه لزراره؛ الإشکال علی الفقره الثالثه ۹۴/۱۲/۱۶ ---------- ۲۹۵

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثانیه لزراره/ الإشکال علی الفقره الثالثه ۹۴/۱۲/۱۷ ---------- ۳۰۲

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره ۹۴/۱۲/۱۹ ---------- ۳۱۰

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/ المحتملات فی المراد عنه ۹۴/۱۲/۲۴ ---------- ۳۱۷

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/الإشکالات علی دلالتها علی الإستصحاب ۹۴/۱۲/۲۵ ---------- ۳۲۳

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/وجه تمسک الإمام ع بالإستحصاب ۹۴/۱۲/۲۶ ---------- ۳۳۱

الأصول العملیه/الإستصحاب /المناقشه فی الإستدلال بصحیحه الثالثه علی الإستصحاب ۹۵/۰۱/۰۷ ---------- ۳۳۷

الأصول العملیه/الإستصحاب /المناقشه فی الإستدلال بالصحیحه الثالثه/ المناقشه الثانیه ۹۵/۰۱/۰۸ ---------- ۳۴۶

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه/ الإشکال الثانی و الإشکال الثالث علی الإستدلال بها ۹۵/۰۱/۰۹ ---------- ۳۵۱

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/ الإشکال الثالث علی الإستدلال بها و الجواب عنه ۹۵/۰۱/۱۰ ---------- ۳۵۹

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/ الإشکال الخامس علی دلالتها ۹۵/۰۱/۱۴ ---------- ۳۶۶

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثانیه لزراره/ کلام المحقق العراقی ۹۵/۰۱/۱۵ ---------- ۳۷۳

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/ کلام السید السیستانی و اشکال السید الصدر ۹۵/۰۱/۱۶ ---------- ۳۸۲

الأصول العمليه/الإستصحاب /الحديث الرابع؛ حديث إسحاق بن عمّار ۹۵/۰۱/۱۷ ----- ۳۸۸

الأصول العمليه/الإستصحاب /روایه إسحاق بن عمّار/ دلالتها علی الإستصحاب ۹۵/۰۱/۱۸ ----- ۳۹۹

الأصول العمليه/الإستصحاب /الروایه الرابعه روایه إسحاق بن عمّار/دلالتها علی الإستصحاب ۹۵/۰۱/۲۱ ----- ۴۰۷

الأصول العمليه/الإستصحاب /الروایه الخامسه؛ روایه أبی بصیر و محمّد بن مسلم/ سندها و دلالتها ۹۵/۰۱/۲۲ ----- ۴۱۶

الأصول العمليه/الإستصحاب /صحیحه عبدالله بن سنان/ المناقشه فی دلالتها ۹۵/۰۱/۳۱ ----- ۴۲۵

الأصول العمليه/الإستصحاب /الروایه الثامنه أخبار قاعده الطهاره و الحلّ ۹۵/۰۲/۰۱ ----- ۴۳۵

الأصول العمليه/الإستصحاب /مفاد «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذر» ۹۵/۰۲/۰۴ ----- ۴۴۶

الأصول العمليه/الإستصحاب /مفاد موثقه عمّار/ کلام صاحب الکفایه و الإشکالات علیه ۹۵/۰۲/۰۵ ----- ۴۵۲

الأصول العمليه/الإستصحاب /الروایه الثامنه/ مفاد موثقه عمّار/ الإشکالات علی صاحب الکفایه ۹۵/۰۲/۰۶ ----- ۴۶۰

الأصول العمليه/الإستصحاب /الإشکالات علی کلام صاحب الکفایه ۹۵/۰۲/۰۷ ----- ۴۶۷

الأصول العمليه/الإستصحاب/الأقوال فی الإستصحاب /الأجوبه عن اشکال تعارض استصحاب بقاء المجعول و استصحاب عدم الجعل ۹۵/۰۲/۱۳ ----- ۴۷۶

الأصول العمليه /الإستصحاب / اشکال تعارض أصل عدم الجعل و أصل عدم المجعول/ جواب المحقق النائینی ۹۵/۰۲/۱۵ ----- ۴۸۴

الأصول العمليه/الإستصحاب /اشکال التعارض بین الإستصحابین فی الشبهات الحکمیه/ الجواب الثانی عنه ۹۵/۰۲/۱۸ ----- ۴۹۰

الأصول العمليه /الإستصحاب/ اشکال تعارض استصحاب بقاء المجعول و عدم الجعل /جواب سید الصدر عن الإشکال ۹۵/۰۲/۱۹ ----- ۴۹۶

الأصول العمليه /الإستصحاب /جواب السید الصدر عن الإشکال/ الإشکال علی جواب السید ۹۵/۰۲/۲۰ ----- ۵۰۳

الأصول العمليه/الإستصحاب/ اشکال التعارض فی الإستصحاب فی الشبهات الحکمیه /الجواب الرابع و الجواب الخامس ۹۵/۰۲/۲۱ ----- ۵۰۹

درباره مرکز ----- ۵۱۸

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۴

مشخصات کتاب

سرشناسه:شهیدی پور زنجانی، محمدتقی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی۹۴ /محمد تقی شهیدی پور زنجانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

أصول عملیه/استصحاب /الإستصحاب قاعده أصولیه ۹۴/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أصول عملیه/استصحاب /الإستصحاب قاعده أصولیه

الإستصحاب؛

کلام در جهاتی واقع می شود:

الجهه الأولی:

بنابر اینکه استصحاب در شبهات حکمیه جاری می شود، شکّ نیست که بحث از استصحاب جزء مباحث اصول است؛ چه معتقد بشویم که استصحاب در جمیع شبهات حکمیه جاری می شود و چه معتقد شویم که استصحاب عدم حکم فقط در شبهات حکمیه جاری می شود و لکن استصحاب بقاء حکم در شبهات حکمیه جاری نمی شود؛ چرا که مبتلاست به تعارض استصحاب بقاء حکم و مجعول با استصحاب عدم جعل زائد؛

برای مثال: در شکّ در نجاست آب کرّ نجسی که تغیّر آن بنفسه زائل می شود، استصحاب نجاست آن با استصحاب عدم جعل نجاست برای آبی که تغیّر آن بنفسه زائل می شود، که از آن تعبیر به عدم جعل زائد می شود، تعارض می کند.

و لکن استصحاب عدم نجاست در موارد شکّ در حدوث نجاست بلا معارض جاری است.

پس وجهی نـدارد که آقای خوئی فرموده اند: استصـحاب مانند قاعده ید و فراغ، از آن جهت که مختصّ به شـبهات موضوعیه می باشد، پس جزء مباحث علم أصول نمی باشد!؛

چرا که ایشان استصحاب را در شبهات حکمیه فی الجمله جاری می دانند.

علاوه بر اینکه بحث از استصـحاب و حجیّت آن ماننـد بحث از حجیّت خبر ثقه می باشـد که حتی منکر حجیّت آن نیز باید در مورد آن بحث نمایـد؛ چرا که در قرار گرفتن یک بحث در علم اصول، لازم نیست که نتیجه بحث مورد قبول قرار بگیرد، بلکه بایـد این بحث مطرح بشود و لو در انتهی قائل به این نتیجه نشویم، ماننـد آقای زنجانی که می فرمایند: استصـحاب در شـبهات حکمیه مطلقاً حتی در عدم الحکم نیز جاری نمی شود.

ص: ۱

پس بایـد ملاحظه نمـود که علی تقـدیر ثبوت نـتیجه، آیـا این دلیـل در طریق اسـتنباط حکم شـرعی قرار می گیرد یـا خیر، که استصـحاب نیز چنین ویژگی ای دارد؛ اگر جریان استصـحاب در شـبهات حکمیه ثابت بشود، استصحاب در طریق استنباط قرار می گیرد؛ چرا که اسـتنباط یعنی اقامه حجّت بر حکم شرعی کلّی، أعمّ از اینکه این استنباط استنباط وجدانی (که علم وجدانی به حکم شـرعی کلّی پیـدا می شود) یا اسـتنباط تعبّـدی (که علم تعبـدی به حکم شـرعی کلّی می باشـد) یا اسـتنباط تنجیزی و تعـذیری باشـد؛ جامع آن این است که علم اصول علم به قواعدی است که در طریق اقامه حجّت بر حکم شـرعی کلّی قرار می گیرد، که این اقامه حجّت یا وجدانی است یا تعبّدی است یا به نحو تنجیزی است.

و تفاوت قواعد اصولیه با قواعد فقهیه این است که:

در قواعد فقهیه، قاعده بر حکم شـرعی کلّی تطبیق می شود، یعنی آن حکم شـرعی کلّی که به صدد اسـتنباط آن می باشیم، از مصادیق این قاعده می باشد؛ مانند قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» که تطبیق بر بیع فاسد و حکم به ضمان در آن می شود؛ پس رابطه حکم شرعی کلّی مستنبَط با قاعده فقهیه، رابطه کبری و صغری می باشد.

و لکن در قاعـده اصولیه رابطه میـان حکم شـرعی کلّی و قاعـده، رابطه کلّی و صـغری نمی باشـد، بلکه بـا یکـدیگر مغایر می باشند؛

برای مثال: حکم شـرعی که به دنبال اسـتنباط آن و لو به نحو تنجیزی و تعذیری می باشیم، وجوب واقعی صلاه جمعه در عصر غیبت است، که این وجوب واقعی است که صـلاحیت تنجّز و تعـذّر دارد، نه وجوب ظـاهری، و لکن مفـاد استصـحاب وجوب ظاهری نماز جمعه در عصـر غیبت است، که صغرای آن وجوب نماز جمعه در عصر ظهور می باشد، پس رابطه آن حکمی که به صـدد اثبات آن می باشـیم با استصـحاب رابطه طبیعی و فرد نمی باشد، بلکه رابطه مستنبط و مسـتنبط منه می باشد: مسـتنبط وجوب واقعی نماز جمعه در عصـر غیبت می باشد که آن را از کبرای استصـحاب به نحو تنجیزی استنباط کردیم، و این غیر از

تطبیق می باشد.

ص: ۲

پس در قاعده اصولیه استنباط صورت می گیرد و لکن در قاعده فقهیه تطبیق.

نه اینکه بعد از جریان استصحاب در وجوب صلاه جمعه و اثبات وجوب ظاهری آن در عصر غیبت، عملیات استنباط ادامه پیدا کند! خیر، استنباط تمام شد و بیش از این مطلبی نداریم و در مورد وجوب واقعی یا عدم وجوب آن می گوئیم: والله العالم، و لکن مقصود از اینکه به آن استنباط و وقوع نتیجه مسأله اصولیه در طریق استنباط گفته می شود، این است که: رابطه این حرف آخر که استصحاب وجوب باشد، با وجوب واقعی که به صدد استنباط می باشیم، رابطه کلّی و فرد نمی باشد و با هم تغایر دارند.

پس استصحاب جزء مسائل اصولیه می باشد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الإستصحاب قاعده أصولیه ۹۴/۱۰/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الإستصحاب قاعده أصولیه

خلاصه مباحث گذشته: از آن جهت که رابطه استصحاب با نتیجه آن نسبت مستنبط و مستنبط منه می باشد، نه رابطه کلّی و فرد بنابراین استصحاب قاعده فقهیه نمی باشد، بلکه قاعده أصولیه است.

نکته:

مرحوم صاحب الکفایه در وجه اینکه استصحاب قاعده أصولیه می باشد، فرموده است:

نتیجه قاعده فقهیه هیچگاه اثبات یک حکم اصولی نمی باشد، در حالی که گاهی با استصحاب حکم اصولی اثبات می گردد؛ مانند اینکه یقین به حجیّت خبر ثقه در ابتدای اسلام باشد و سپس شکّ در ردع آن بقاءً از جانب شارع بشود، که استصحاب حجیّت خبر ثقه جاری می گردد و حجیّت خبر ثقه را که یک حکم أصولی است را ثابت می کند، که این شاهد بر این است که استصحاب مسئله اصولیه می باشد.

ص: ۳

و مرحوم شیخ در کلمات خود ملتفت به این نکته بوده است و لکن به آن پاسخ داده است و فرموده است:

قاعده فقهیه نیز می تواند در طریق کشف یک حکم أصولی قرار بگیرد؛

مانند قاعده نفی حرج که در مواردی که فحص از معارض یا مخصّص حرجی است، جاری می شود و از آن عدم لزوم فحص و در نتیجه حجیّت آن خبر و یا آن عامّ ثابت می گردد، که به همین جهت است که گفته می شود: فحص از معارض یا مخصّص لازم نیست که به مقداری باشد که قطع به عدم پیدا شود، بلکه وثوق کافی است؛ چرا که تحصیل قطع به عدم

معارض یا مخصّص حرجی است.

کما اینکه در مقـدّمات انسـداد نیز به قاعـده لا حرج تمسک می شود و گفته می شود: احتیاط کامل حرجی است، پس احتیاط ناقص کافی است که نتیجه آن حجیّت ظنّ مطلق می باشد.

و لکن این فرمایش مرحوم شیخ قابل مناقشه می باشد:

أمّا در مورد جریان «لا حرج» در نفی وجوب فحص باید گفت؛

با «لا حرج» نمی توان وجوب شرطی را نفی نمود؛ چرا که در وجوب شرطی «حرج» معنی ندارد و شرط حجیّت خبر ثقه فحص از معارض یا مخصّص می باشد.

أمّا در مورد أخذ قاعده «لا حرج» در مقدّمات دلیل انسداد باید گفت:

بـا قاعـده لا حرج فقط وجوب احتیاط نفی شـد، أمّا اینکه از تضـییق دائره احتیاط حجیّت ظنّ مطلق کشف بشود، بحث دیگری است، که البته اثبـات حجیّت ظنّ مطلق با آن مشـکل است و صـرفاً جواز تبعیض در احتیاط و جواز إکتفاء به امتثال ظنّی اثبات می شود که این ارتباطی به حکم اصولی ندارد.

بنابراین کلام صاحب کفایه وجه خوبی است برای اثبات اینکه استصحاب از مسائل اصولیه می باشد.

نکته:

ثمره میان قاعده الأصولیه و قاعده الفقهیه؛

مرحوم استاد فرموده اند:

ثمره میان قاعده أصولیه و قاعده فقهیه عبارت از این می باشد که:

اگر مرجع أعلم به یک قاعده فقهیه فتوی بدهد، مانند قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» و سپس بخواهد در مصداقی از این قاعده بر خلاف این فتوی احتیاط نماید، بی معنی خواهد بود؛ مانند اینکه در مورد عقد اجاره بگوید: صحیح عقد اجاره اگر چه موجب ضمان می باشد و لکن نسبت به ضمان در اجاره فاسد احتیاط واجب می کنیم؛

چرا که بعد از فتوای فقیه به این قاعده فقهیه و احراز مصداقیت اجاره برای آن توسط مقلّد (حال یا به توسط تشخیص خود فقیه و یا به تشخیص خود)، دیگر معنی ندارد که عامّی نسبت به ضمان در اجاره فاسده احتیاط و توقف کند.

در حالی که فتوای مرجع أعلم به مسئله أصولیه بر عامّی حجّت نمی باشد.

و استصحاب نیز از قبیل قسم دوم می باشد؛

چرا که حکم مرجع به اینکه «حکم متیقن الحصول و مشکوک البقاء در فرض عدم معرضیّت وصول بقاء یا رفع آن، بقاء آن می باشد» بر عامّی حجّت نمی باشد؛ چرا که آنچه در روایات بر عامّی لازم می باشد، أخذ معالم دین از فقیه می باشد که عبارت از مسائل عملیه و فرعیه می باشد که از حضرت سؤال شد: «عمّن آخذ عنه معالم دینی» و یا «أفیونس بن عبدالرّحمن ثقه آخذ عنه معالم دینی»، در حالی که تعلّم جریان استصحاب در شبهات حکمیه جزء تعلّم مسائل عملیه و فرعیه نمی باشد، پس فتوای مرجع به جریان استصحاب در شبهات حکمیه حجّت نمی باشد، و به همین جهت مرجع در عین حال که می گوید: استصحاب در شبهات حکمیه جاری می باشد، می تواند به عامّی بگوید: بنابر احتیاط واجب حلق لحیه ترک بشود، که در اینصورت اگر چه عامّی می داند که نظر مرجع أعلم جریان استصحاب در شبهات حکمیه می باشد و شکّ در حرمت حلق لحیه صغری این قاعده می باشد، وظیفه عقلیه او این است که: یا احتیاط کند (چرا که مورد از موارد شبهات قبل الفحص می باشد؛ به جهت عدم حجیّت نظر مرجع أعلم در مورد جریان استصحاب و یا در مورد عدم دلیل در معرض وصول نسبت به حرمت حلق لحیه مثلاً) و یا حجیّت معتبره دیگری را تعلّم کند که آن فتوای فالأعلم به حرمت و یا حلیّت می باشد.

و لکن این فرمایش ایشان ناتمام است؛

أوّلاً: استاد خود در این بحث تقلید در قاعده أصولیه که فرمودند: فتوای مرجع به مسائل اصولیه فتوای به معالم دین نمی باشد، مثالی که ذکر می نمودند، عبارت از فتوای به ملازمه میان وجوب مقدّمه و وجوب ذی المقدّمه و یا ملازمه میان أمر به یک شیء و نهی از ضدّ آن بود، نه قاعده استصحاب؛ حال عرض ما این است که:

چرا نشود به فتوای به عدم جواز نقض یقین سابق به شکّ لاحق أخذ نمود؛ مگر معالم دین چه می باشد؟! چگونه فتوای مرجع به استصحاب در شبهات موضوعیه حجّت می باشد و لکن فتوای او به استصحاب در شبهات حکمیه حجّت نمی باشد؟!

بله، مسئله وجوب مقدّمه حکم العقل است، نه حکم الشرع.

ثانیاً:

این فرمایش ایشان مبتنی بر این مبنای ایشان است که می فرمودند:

اگر سیره عقلائیه ای باشد که بخشی از آن در روایات إمضاء شده باشد و لکن نسبت به بعض دیگر آن سکوت شده باشد، دیگر از سکوت شارع در مورد بخش دوم با وجود إظهار نظر و موقف در مورد بخش أوّل، نمی توان کشف إمضاء نمود؛

برای مثال: سیره عقلاء بر رجوع به خبر ثقه و أهل خبره و رجوع جاهل به عالم می باشد، چه در معالم دین و چه در غیر آن، که از روایاتی که در تعلّم معالم دین إرجاع به عادل می دهد، إمضاء سیره عقلاء بر رجوع به خبر عادل و عالم در أخذ معالم دین و تحذّر از إنذار منذر که مربوط به أحکام عملیه فرعیه و تعلّم حلال و حرام ثابت می شود، و لکن دیگر از سکوت شارع نسبت به سیره عقلاء بر رجوع به خبر عادل و یا فتوای عالم در غیر معالم دین، إمضاء شارع کشف نمی شود.

و لکن این مبنی ناتمام است؛

أوّلاً: اگر سیره عقلاء مترسخ در أذهان و إرتکاز عقلاء باشد، برای ردع آن نیاز به رادع قوی می باشد و به همین جهت خود ایشان ردع سیره عقلاء را با عمومات و اطلاقات قبول نداشتند، که با مولی با یک عامّ مانند « لا تقف ما لیس لک به علم» بخواهد ردع کند از سیره عقلاء بر عمل به خبر واحد مثلاً، بلکه باید رادع قوی باشد، کما اینکه در مورد ردع از قیاس تعداد کثیری روایات ناهیه صادر شده است، و حال در مقام به مجرّد «عمّن آخذ عنه معالم دینی» آیا ردع از سیره عقلاء در رجوع به خبره در غیر معالم دین ثابت می شود؟! بلکه صحیح این است که عرف این مورد را مثالی برای همان سیره کلّیه می بیند.

ثانیاً: «معالم دین» یعنی آنچه عبد از مولی أخذ می کند، حال با واسطه باشد یا بی واسطه، و مسائل اصولیه نیز أخذ معالم دین با واسطه می باشد؛ یعنی همینکه فقیه بفرماید: اجتماع أمر و نهی محال است، و عامّی صغرای آن را إحراز کند و لو به واسطه خبر خود فقیه، أخذ معالم دین نموده است.

ثالثاً: بر فرض فتوای فقیه در مسئله اصولیه حجّت نباشد، و لکن فتوای فقیه فالأعلم که چه بسا نتیجه ای مخالف با فتوای فقیه أعلم داشته باشد، به چه وجهی حجّت باشد و دلیل بر حجیّت آن چه می باشد؟! برای مثال: مرجع أعلم نظر خود را إبراز می کند و فرماید: «استصحاب در شبهات حکمیه جاری است و دلیلی نیز در این مورد بر ارتفاع حالت سابقه نمی باشد» (که چه بسا حالت سابقه حرمت باشد که ایشان نیز این مثال را بیان نموده است) و حال فالأعلم از آن جهت که استصحاب را در شبهات حکمیه جاری نمی داند، فتوای به حلیّت می دهد، در این فرض در سیره عقلاء ثابت نیست که فتوای فالأعلم را حجّت بدانند، در حالی که أعلم نظر او را تخطئه می کند.

و به همین جهت مرحوم استاد در اواخر عمر شریفشان در فرضی که احتیاط واجب أعلم ناشی از تخطئه دیگران و أدلّه آنان باشد (نه ناشی از عدم فحص و عدم وجدان دلیل)، در رجوع به فالأعلم اشکال می نمودند؛ چرا که سیره عقلاء در رجوع به فالأعلم در این فرض ثابت نمی باشد.

الجهه الثانیه:

تعریف الإستصحاب؛

مرحوم شیخ می فرمایند:

اصولین در تعریف استصحاب اختلاف نموده اند و به نظر ما «أسدّها و أخصرها هو إبقاء ما کان و المراد بالإبقاء الحکم بالبقاء»؛ یعنی استصحاب حکم شارع به بقاء ما کان می باشد.

سپس فرموده اند: اشکال نشود که گاهی حکم شارع به بقاء ما کان، حکم واقعی می باشد، در حالی که این دیگر حکم ظاهری نخواهد بود، مانند حکم به بقاء حدث ما لم یتوضّیء المکلّف؛ چرا که تعلیق بر وصف مشعر به علیّت می باشد، یعنی أخذ تعبیر «ما کان» در تعریف استصحاب، مشعر به این است که علّت حکم به بقاء، ثبوت آن در زمان و یا حالت سابق می باشد، نه به جهت وجود ملاک واقعی در زمان لاحق.

صاحب کفایه فرموده است:

الإستصحاب هو الحکم ببقاء حکم أو موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه.

نکته:

مرحوم شیخ در مطاوی کلمات خود می فرماید:

در استصحاب تعبّد به حکم شرعی و بقاء آن می شود؛ چرا که حتی استصحاب بقاء موضوع حکم شرعی نیز رجوع به استصحاب حکم آن می کند و إلاّ بقاء موضوع خارج از ید شارع بما هو شارع می باشد؛ برای مثال: تعبّد به بقاء خمریت مایع، تعبّد به بقاء حرمت شرب این مایع می باشد.

اشکالاتی به این تعریف مطرح شده است:

الإشکال الأوّل:

این تعریف أخصّ از مدّعاست؛

چرا که گاهی استصحاب جاری می شود، نه در حکم شرعی و نه در موضوع ذی حکم شرعی، بلکه در متعلّق حکم شرعی جاری می شود؛

مانند: استصحاب بقاء ستر که استصحاب مثبت امتثال می باشد و ورود بر قاعده الإشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی دارد، و یا استصحاب عدم ستر که نافی امتثال و مؤکّد قاعده اشتغال می باشد.

الإشکال الثانی:

ظاهر کلمات أصحاب إتّفاق بر رکنیّت و إعتبار «شکّ در بقاء» در جریان قاعده استصحاب می باشد، و فقط اختلاف در این است که آیا رکن دیگر استصحاب، «یقین به حدوث» می باشد کما هو المشهور و یا «واقع الحدوث» کما علیه صاحب الکفایه و صاحب البحوث.

توضیح ذلک:

ثمره میان رکنیّت یقین به حدوث و یا واقع الحدوث در فرضی ظاهر می شود که یقین به حدوث نمی باشد:

مانند اینکه: علم اجمالی می باشد دیروز یا زید واجب الإکرام بود و یا عمرو و اگر عمرو واجب الإکرام بوده باشد، محتمل است بقاء وجوب إکرام او تا امروز؛

در این مثال مشهور که قائل به رکنیت یقین به حدوث می باشند، می فرمایند: از آن جهت که یقین به حدوث وجوب إکرام عمرو نمی باشد، استصحاب وجوب إکرام او جاری نمی گردد. و لکن افرادی که قائل به رکنیّت واقع الحدوث و طریقیّت محضه یقین به حدوث می باشند، می فرمایند: از آن علم اجمالی مذکور، علم اجمالی دیگری حاصل می شود که: یا دیروز إکرام زید واجب الإکرام بوده است و یا استصحاب در وجوب إکرام عمرو در امروز جاری است؛ یعنی علم اجمالی می باشد دیروز یا زید واجب الإکرام بوده است و یا عمرو، که بنابر طرف دوم استصحاب در وجوب إکرام عمرو در امروز جاری خواهد بود.

أمّا در مورد رکنیّت «شکّ در بقاء»، ظاهر کلمات اتفاق بر آن است و نوعاً کسی در این مطلب مناقشه نکرده است، و لکن به نظر ما «شکّ در بقاء» در جریان استصحاب لازم نمی باشد؛

برای مثال: آبی در سابق قلیل بود و سپس علم اجمالی حاصل شد که این آب یا ساعت ۸ کرّ شده است که بقاء و إرتفاع آن محتمل است و یا در ساعت ۹ ؛ در این مثال شکّ در کریّت آب در ساعت ۹ شکّ در بقاء نمی باشد؛ چرا که شکّ در بقاء متوقف بر علم به حدوث در زمان سابق می باشد، در حالی که محتمل است که این حادث در همین ساعت ۹ حادث شده باشد، پس شکّ در کریّت آب در ساعت ۹ بنابر حدوث کریّت در ساعت ۸ ، شکّ در بقاء خواهد بود و بنابر حدوث کریّت در ساعت ۹ ، شکّ در حدوث خواهد بود و تعبّد به کریّت إبقاء ما کان نخواهد بود، و لکن با این حال «لا تنقض الیقین بالشکّ» صادق می باشد؛ چرا که عدم نقض یقین به شکّ یعنی اگر ثبوت و حدوث یک شیء در یک زمانی مفروغ عنه باشد و قطع به إرتفاع آن نباشد و احتمال وجود فعلی آن داده شود، بناء بر وجود فعلی آن بگذار، حال چه شکّ در بقاء صادق باشد و چه صادق نباشد. بنابراین استصحاب در این فرض جاری خواهد بود.

البته کسانی مانند صاحب کفایه و آقای صدر که واقع الحدوث و شکّ در بقاء را رکن می دانند، می توانند در این مثال علم اجمالی تشکیل بدهند: یا این کریت ساعت ۸ حادث شده است و یا ساعت ۹ ، که کریّت بنابر احتمال أوّل موضوع برای تعبّد استصحابی به بقاء آن تا ساعت ۹ خواهد بود، پس علم تفصیلی به وجود کریّت در ساعت ۹ می باشد إمّا وجداناً أو تعبّداً.

و حاصل اینکه در استصحاب «شکّ در بقاء» معتبر نمی باشد؛ چرا که در آن مفهوم بقاء و شکّ در آن مطرح نشده است، پس تعریف استصحاب به «إبقاء ما کان» تعریف صحیحی نیست.

الأصول العملیه/الإستصحاب /تعریف الإستصحاب ۹۴/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /تعریف الإستصحاب

نکته:

آقای صدر در بحوث و مباحث فرموده اند:

اگر آبی در زمان سابق قلیل باشد و سپس علم اجمالی پیدا شود که: این آب یا ساعت ۸ کرّ شده است، که اگر اینچنین باشد، قطعاً کریّت آن تا ساعت ۹ مرتفع شده است، و یا ساعت ۹ کرّ شده است که زمان ملاقات با نجس می باشد؛

در این مثال استصحاب کریّت جاری نمی شود؛

چرا که غرض از این استصحاب اثبات تعبّد به کریّت در ساعت ۹ می باشد، و برای اثبات این مطلب با تمسّک به استصحاب باید از احتمال کریّت آب در ساعت ۸ که ملازم با عدم کریّت آب در ساعت ۹ می باشد (چرا که اگر کریّت در ساعت ۸ حادث شده باشد، قطعاً تا ساعت ۹ از بین رفته است و در ساعت ۹ عدم کریّت محقق است)، استفاده نمود، به اینکه گفته شود: حدوث این کریّت یا در ساعت ۸ و یا در ساعت ۹ مفروغ عنه می باشد، پس استصحاب جاری است! در حالی که این مطلب معقول نیست؛ چرا که نمی توان از وجود ضدّ برای اثبات وجود ضدّ آخر استفاده نمود، و اگر احتمال حدوث کریّت در ساعت ۸ مطرح نشود، حدوث کریّت مفروغ عنه نخواهد بود، تا شکّ در بقاء آن بشود و استصحاب جاری گردد؛ در چنین موردی اگر بناء بر کریّت ساعت ۹ گذاشته نشود، نقض یقین به شکّ صدق نخواهد کرد، که این کاشف از عدم جریان دلیل استصحاب در این مورد می باشد.

ص: ۱۱

و این چه نقض یقین به شکّی است که ما بخواهیم «لا تنقض الیقین بالشکّ» را بر ضدّ آنچه که ثبوت آن مفروغ عنه می باشد، تطبیق کنیم.

در تعلیقه بحوث و مباحث بر این کلام آقای صدر اشکال شده است، و فرموده اند:

شما در بحث أصل مثبت بر آقای خوئی بر اساس جریان استصحاب در مثل این موارد اشکال نموده اید، حال چگونه خلاف فرمایش خود در مقام صحبت می نمائید؟!

توضیح ذلک:

مرحوم شیخ در بحث از أصل مثبت فرموده اند:

از مواردی که مشهور به اصل مثبت تمسّک نموده اند، اثبات عید الفطر است با استصحاب بقاء ماه رمضان تا یوم الشکّ (روز سیّم)، در حالی که این اصل مثبت می باشد.

سپس مرحوم آقای خوئی در این مقام فرموده اند:

برای مثال اگر روز پنجشنبه یوم الشکّ باشد، طریق دیگری برای اثبات اینکه جمعه یوم عید الفطر است، می باشد که خالی از شبهه اصل مثبت می باشد، و آن این است که گفته شود: صبح روز شنبه (در آنِ دوم) که می شود می گوئیم: علم می باشد که یوم العید موجود شد، حال یا امروز که شنبه باشد و یا دیروز که روز جمعه (یوم الشکّ) بود، بنابراین علم به حدوث یوم العید و شکّ در بقاء آن می باشد، پس بقاء آن تا غروب روز شنبه استصحاب و آثار یوم العید بر روز شنبه مترتّب می شود.

و لکن مرحوم آقای صدر به آقای خوئی اشکال نموده اند؛

استصحاب بقاء یوم العید مبتلاء به معارض است؛

چرا که همانگونه که علم می باشد که یوم العید در یکی از این دو روز حادث شد، علم می باشد که یوم العید در یکی از این دو روز معدوم بوده است، پس علم اجمالی به عدم یوم العید در یکی از این دو روز می باشد، پس استصحاب عدم یوم العید نیز جاری خواهد بود، که این استصحاب با استصحاب وجود یوم العید تعارض و تساقط می کنند.

ص: ۱۲

و این اشکال به آقای خوئی می رسد، که ایشان در پاسخ از آن می فرمایند:

استصحاب عدم یوم العید استصحاب کلّی قسم ثالث است، پس جاری نمی باشد؛

چرا که عدم یوم العید در أثناء ماه مبارک یقیناً مرتفع شده است، و یقین به حدوث عدم جدید یوم العید نیز نمی باشد؛ چرا که ممکن است که امروز که شنبه است، یوم العید باشد، پس عدم دیگری غیر از عدم معلوم الإرتفاع سابق هنوز ثابت نشده است.۲

و لکن ایشان در کتاب الصوم در بحث اسیر و محبوس فرموده اند:

استصحاب عدم یوم العید استصحاب کلّی قسم ثالث نمی باشد، بلکه استصحاب کلّی قسم رابع می باشد، پس جاری است؛

چرا که علم به حدوث دو فرد می باشد که فرد دوم دارای عنوان خاصّ می باشد و اتّحاد این دو فرد نیز محتمل است، که فرد أوّل یقیناً معدوم شده است و شکّ در بقاء فرد معنون به عنوان خاصّ می باشد؛

مثال: علم به وجود زید در خانه در روز جمعه و سپس خروج او از آن می باشد، و همچنین علم به وجود شاعری در خانه در روز جمعه نیز می باشد و لکن محتمل است که آن شاعر همان زید باشد که قطعاً خارج شده است و یا غیر او باشد که بقاء آن در خانه محتمل است، حال در روز شنبه که شکّ در بقاء شاعر می شود، استصحاب بقاء او جاری خواهد بود.

در حالی که در کلّی قسم ثالث، انطباق کلی بر فرد معلوم الزوال قطعی است؛

مثال: علم به وجود زید در روز جمعه در خانه و خروج او از آن می باشد، و شکّ در وجود شخص دیگری غیر از زید در خانه می باشد که احتمال بقاء آن بعد از خروج زید می باشد، پس شکّ در بقاء کلّی انسان در خانه می شود، که در این فرض انطباق کلّی انسان بر زید که معلوم الزوال می باشد، واضح است و شکّ در تطبیق پان بر فرد دیگری می باش که حدوث او معلوم نمی باشد، در حالی که در مثال فوق انطباق عنوان کلّی «شاعر» بر زید معلوم نیست.

ص: ۱۳

و درمسئله استصحاب عدم یوم العید، آنچه مطرح است عدم یوم العید در یکی از دو روز یوم الشکّ و یوم بعد از آن می باشد، نه عدم یوم العید مطلق تا استصحاب عدم آن از قسم استصحاب کلّی قسم ثالث باشد؛

چرا که علم می باشد به عدم یوم العید یا در روز جمعه و یا در روز شنبه، که انطباق کلّی «عدم یوم العید فی أحد الیومین» بر عدم یوم العید در اثناء ماه مبارک (بنابر اینکه یوم الشکّ که روز جمعه است، از ماه مبارک باشد، که این روز عدم یوم العید در أثناء ماه مبارک می باشد) یقینی و معلوم نمی باشد، یعنی علم نمی باشد که آن عدم یوم العید در اثناء، مصداق «عدم یوم العید فی أحد الیومین» می باشد؛ چرا که ممکن است که ماه مبارک در روز پنجشنبه (روز بیست و نهم) تمام شده باشد، که جمعه روز عید خواهد بود و شنبه عدم جدید خواهد بود.

پس استصحاب عدم یوم العید به عنوان کلی قسم رابع جاری خواهد بود و با استصحاب بقاء یوم العید تعارض و تساقط می کنند.

حال اشکال در تعلیقه بحوث و مباحث بر آقای صدر عبارت از این است که:

شما به آقای خوئی اشکال کردید که ایشان نیز این اشکال را در نهایت قبول کردند و حال خود خلاف کلام و اشکال خود را در مقام مطرح می کنید و می فرمایید:

علم اجمالی می باشد که یا ساعت أوّل بوده است که یقیناً مرتفع شده است و یا ساعت دوم بوده است، و چون می دانیم که اگر در ساعت أوّل بوده است یقیناً مرتفع شده است، دیگر استصحاب بقاء کرّیت در ساعت دوم جاری نمی باشد، در حالی که در استصحاب عدم یوم العید نیز اگر روز جمعه عدم یوم العید بوده باشد، یقیناً مرتفع شده است، و غرض شما این است که با استفاده از احتمال عدم یوم العید در روز جمعه، تعبّد به عدم یوم العید در روز شنبه که ضدّ آن است، را اثبات نمائید!

و لكن اين اشكال بر ايشان صحيح نمى باشد:

بحث ما در وجود كريت در رأس ساعت ۹ مى باشد، نه در كريت بعد از آن ساعت؛ اين كه شارع رأس ساعت ۹ بفرمايد: تعبّد به وجود كريت مى شوى، و لو شكّ در بقاء نمى باشد و لكن به شرطى كه كريت در ساعت ۸ اگر حادث شده باشد، محتمل البقاء باشد، أمّا اگر معلوم الإرتفاع باشد، معنى ندارد كه از ضدّ براى تعبدّ به ضدّ آن كمك گرفته شود.

أمّا اگر ساعت ۹ گذشت و شد ساعت ۹ و يك دقيقه كه اشكالى ندارد: استصحاب بقاء كريت مى شود كه آقاى صدر در اين فرض اشكال ندارد؛ چرا كه در اين لحظه شكّ در بقاء مى باشد؛ چرا كه علم مى باشد كه اين آب يك كريتى پيدا كرد يا ساعت ۸ كه يقيناً مرتفع شد و يا ساعت ۹ ، كه محتمل البقاء مى باشد، كه شكّ در بقاء مى باشد و اين استصحاب به نظر آقاى صدر استصحاب فرد است، نه كلّى؛ تردّد زمان حدوث كريت بين دو ساعت، موجب تعدّد فرد نمى شود تا استصحاب كلّى باشد، مثل اينكه گفته شود: اگر اين پشه در ساعت ۸ موجود شده باشد، قطعاً از بين رفته است و اگر در ساعت ۹ موجود شده باشد، محتمل البقاء مى باشد.

بله اگر علم به ارتفاع كريت ساعت ۸ مى باشد در فرض حدوث آن، استصحاب بقاء كريت معارض خواهد داشت، كه علم مى باشد يا ساعت ۸ كريّت معدوم بوده است و يا ساعت ۹، پس استصحاب عدم كريّت جارى خواهد بود، كه مشكل تعارض اشكال ديگرى است.

و آقای صـدر در مقام می فرماید: در فرضـی که اگر ساعت ۸ موجود شـده باشـد، یقیناً از بین رفته است، این یعنی عدم وجود ساعت ۹، حال چگونه می توان از آن برای تعبّد به وجود ضدّ آن که وجود ساعت ۹ می باشد، استفاده نمود؟!

الإشکال الثالث:

آقای خوئی فرموده است:

صاحب کفایه می فرماید: مرجع این تعاریف به تعریف واحد می باشد، و جناب شیخ نیز فرموده است: «أسدّها و أخصرها إبقاء ما کان» و می فرمایـد: «و أزیف التعاریف تعریفه بأنّه: «کون حکم أو وصف یقینیّ الحصول فی الآن السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق»».

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

چرا که برای تعریف استصحاب باید ملاحظه نمود که استصحاب أماره می باشد یا أصل عملی؛

اگر استصحاب أماره باشد؛ مانند خبر ثقه خواهد بود که خود خبر ثقه أماره است و وجوب تصدیق خبر عادل حجیّت أماره می باشـد، و در استصـحاب نیز یقین به حـدوث أمـاره و کاشف نوعی از بقاء عنـد الشکّ می باشـد و حکم شارع به بناء عملی در فرض یقین به حـدوث حجیّت أمـاره وماننـد حکم شـارع به لزوم تصـدیق خبر عـادل می باشـد. و بنابر اینکه استصـحاب أماره باشد، تعریف آن به اینکه «الإستصحاب هو الیقین بالحدوث و الشکّ فی البقاء» تعریف صحیحی است.

أمّا اگر استصحاب اصل عملی باشد؛ اگر چه تعریف آن به «الحکم ببقاء ما کان» مناسب تر از تعریف فوق می باشد و لکن این تعریف نیز تعریف صحیحی نیست؛

چرا که شـارع در استصـحاب حکم به بقـاء ما کان نمی کنـد؛ زیرا که شارع مستصـحب را تنزیل به منزله واقع نمی کنـد؛ برای مثال در استصحاب بقاء خمر، شارع حکم به حرمت مستصحب الخمریه نمی کند که اگر خمر هم نباشد، حرام است!

بلکه تعریف صحیح استصحاب بنابر اینکه أصل عملی باشد، عبارت از این است که: «الإستصحاب هو حرمه نقض الیقین بالشکّ» به نحو حرمت طریقیه و به داعی تنجیز واقع، نه به نحو حرمت نفسی مانند حرمت کذب.

و اگر گفته شود:

«لا تنقض الیقین بالشکّ» کنایه از تعبّد به بقاء یقین و اینکه یقین مکلّف در اعتبار شارع باقی است، نه نهی مولوی از نقض یقین به شک، (که نظر آقای خوئی و نائینی و مرحوم استاد این است) باید گفت: «الإستصحاب هو الحکم ببقاء الیقین السابق من حیث الجری العملی، لا من حیث الکاشفیه کما فی الأمارات»؛ یعنی متیقنانه عمل کن، گویا که یقین به بقاء داری.

و لکن این کلام ایشان ناتمام است؛

لازمه کلام شما (که تعریف استصحاب را مبتنی بر مبانی مختلف نمودید) این است که دو مرتبه مبحث استصحاب را بحث نمائید؛ یک مرتبه کتاب الإستصحاب بناء علی کونه من الأمارات و مرتبه دیگر کتاب الإستصحاب بناء علی کونه من الأصول!

در حالی که باید نزاع میان أعلام مصبّ واحد داشته باشد، و إلاّ ممکن است که با یکدیگر نزاع نداشته باشند و آنچه را که برخی انکار می کنند، غیر آن است که دیگری قبول دارد.

و انصاف این است که انظار مختلف در استصحاب جامع عرفی دارد که باید آن جامع را به عنوان تعریف بیان کرد و اگر چه این تعریف خالی از اشاره به حقیقت استصحاب باشد؛ پس می توان در تعریف گفت: «الإستصحاب هو مرجعیه الحاله السابقه» یا به تعبیر شیخ «الحکم ببقاء ما کان» و لو این بیان تعبیر عرفی از استصحاب باشد، نه تعبیر فنّی و دقّی؛

چرا که غرض ما در تعریف این نیست که حقیقت استصحاب را بیان کنیم و مقصود از تعریف استصحاب «بأنّه الحکم ببقاء ما کان» این نیست که بگوئیم: مجعول شارع الحکم بالبقاء است، بلکه مقصود این است که: حتی اگر مجعول شارع در استصحاب برای مثال التعبّد بالعلم بالبقاء هم باشد، مفهوم عرفی استصحاب همان «مرجعیه الحاله السابقه أو الحکم ببقاء ما کان» است. حال بعد از تعریف استصحاب، در أثناء بحث از آن در مورد حقیقت این مفهوم عرفی نیز بحث می شود.

(بله، این تعریف عرفی باید جامع و مانع باشد).

و اینکه ایشان فرمودند: اگر استصحاب أماره هم باشد، استصحاب نمی تواند حکم به بقاء باشد؛ چرا که آن یقین به حدوث أماره می باشد؛ صحیح نیست؛

چرا که حتی بنابر این مطلب نیز عرف می تواند در مقام اسم گذاری بگوید: استصحاب حکم شارع به بقاء ما کان را گذاشتیم، استصحاب، نه آن کاشف نوعی را که یقین به حدوث است.

بلکه تعریف خود آقای خوئی نیز طبق مبنای خودشان، جامع و مانع نمی باشد؛

چرا که مبنای ایشان در حقیقت استصحاب این است که: استصحاب تعبّد به علم به بقاء من حیث الکاشفیه می باشد، که تفاوتی با سایر أمارات در کاشف بودن مانند خبر ثقه نمی کند إلاّ در اینکه استصحاب أماره شرعیه می باشد، نه أماره عقلائیه، تا یقین به حدوث کاشف نوعی باشد، در حالی که طبق این نظر باید گفت: «الإستصحاب هو العلم بالبقاء»، نه این تعریفی که شما فرمودید!

بنابراین نظر ما این است که: در تعریف استصحاب نیاز به این تدقیقات نمی باشد، و اگر نیاز به این تدقیقات بود، قیود دیگر و مطالب دیگر نیز باید مطرح می شد.

ص: ۱۸

الأصول العمليه/الإستصحاب /حقيقه الإستصحاب ۹۴/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العمليه/الإستصحاب /حقيقه الإستصحاب

خلاصه مباحث گذشته: آقای خوئی تعریف استصحاب را مبتنی بر حقیقت آن دانست و لکن استاد بر این مطلب اشکال نمودند و فرمودند: استصحاب یک حقیقت عرفیه دارد که مورد وفاق همگان می باشد و نباید در تعریف آن حقیقت استصحاب لحاظ شود. و اشکالاتی به تعریف إبقاء ما کان بیان شد.

الإشکال الرابع:

مرحوم محقق اصفهانی فرموده است:

مراد از إبقاء در این تعریف که «الإستصحاب إبقاء ما کان» چه می باشد؟

اگر مراد إبقاء عملی می باشد که مستند به مکلّف است؛ این تعریف جامع میان تمام مبانی در استصحاب نخواهد بود.

و اگر مراد إبقائی است که فعل شارع می باشد که یعنی حکم شارع به بقاء؛ این تعریف نیز جامع میان تمام مبانی نمی باشد.

توضیح ذلک؛

ایشان فرموده است:

اگر مراد إبقاء عملی لما کان باشد؛ این تعریف اگر چه بنابر اینکه دلیل حجیّت استصحاب بناء عقلاء باشد، یا بنابر اینکه دلیل حجیّت حکم شارع باشد (که طبق این مبنی نیز می توان گفت: استصحاب إبقاء عملی مکلّف است؛ چرا که این إبقاء عملی به إلزام شارع می باشد) تعریف صحیحی خواهد بود، أمّا بنابر اینکه استصحاب به حکم عقل باشد، چگونه می توان این تعریف و إبقاء عملی را توجیه نمود؟! در حالی که عقل عملی و نظری شأنی جز إدراک ندارد؛ یعنی عقل در باب استصحاب جزء إدراک بقاء ظنّی در متیقّن سابق، کار دیگری نمی کند، پس چگونه گفته می شود: الإستصحاب هو الإبقاء العملی لما کان.

و اگر مراد حکم شارع به بقاء باشد؛ این تعریف بنابر اینکه دلیل استصحاب بناء عقلاء باشد، تناسب ندارد؛ چرا که بناء عقلاء حکم به بقاء ما کان نمی باشد، بلکه عقلاء إبقاء عملی می کنند.

ص: ۱۹

بنابراین هر معنی برای إبقاء شود، این تعریف با برخی از مبانی استصحاب تناسب نخواهد داشت.

و لکن این فرمایش ایشان ناتمام است؛

چرا کـه می تـوان ملـتزم شـد کـه مراد از إبقـاء، إبقـاء عملی اسـت و لـو وجه حجیّت استصـحاب عقـل باشـد؛ چرا که شـما می فرمودید: اینکه مراد از إبقاء در تعریف إبقاء عملی مکلّف باشد، منافات با قول به اینکه مسـتند حجیّت استصـحاب شـرع باشد، نـدارد؛ چرا که این إبقاء عملی به حکم شارع می باشـد و شارع مسبِّب آن است، پس می توان گفت: الإستصـحاب هو الإبقاء العملی من الشارع، حال همین مطلب را نیز می توان بنابر اینکه مستند عقل باشد، بیان کرد:

چرا که عقل نیز مانند شرع إلزام دارد؛ بله، شما عقل عملی را به حکم عقلاء و تطابق آراء عقلاء لحفظ النظام باز می گردانید و لکن حکم عقل عملی را به إدراکات فی نفسه عقل إرجاع می دهیم، و إلزام عقل یعنی بایـد ها و نباید هایی که عقل آن را در عالم نفس الأمر درک می کند؛ یعنی عقل لزوم و ممنوعیت برخی از إفعال را درک می کند، مانند حسن عدل و قبح ظلم.

حـال بنـابر اینکه مسـتند در حجیّت استصـحاب عقل باشـد، در توجیه أخـذ «إبقاء عملی» در تعریف می گوییم: عقل لزوم إبقاء عملی توسّط مکلّف را درک می کنـد و حکم به لزوم إبقاء عملی ما کان می کند، بنابراین إبقاء عملی مکلّف إبقائی است که به درک عقل لازم می باشد، پس این معنی در توجیه تعریف تفاوتی با إبقاء عملی که لازم است به جعل شرع ندارد.

ص: ۲۰

و در حجیّت استصحاب استدلال به عقل نظری نمی کنیم که شما فرمودید «یدرک العقل بقاء ما کان إدراکاً ظنّیاً»؛ چرا که شأن آن فقط درک واقعیات است، نه درک باید ها و نباید ها، بلکه استدلال به عقل عملی می کنیم، که عقل امتثال تکلیف متیقن سابق را حق الطاعه مولی می داند مانند قطع به تکلیف، و این إبقاء عملی لما کان به حکم عقل عملی و از جهت حق الطاعه مولی می باشد، نه اینکه مجرّد إدراک و نظر باشد.

و همچنین اگر مراد از إبقاء حکم به بقاء می باشد، این تعریف بنابر اینکه مستند حجیّت استصحاب بناء عقلاء باشد، نیز تناسب دارد و تعریف صحیحی است؛

چرا که أوّلاً: عقلاء نیز حکم دارند؛

توضیح ذلک:

عقلاء دو مقام دارند؛

أوّل: مقام أغراض شخصیه که در این مقام حکمی ندارند و صرف عمل عقلاء می باشد.

دوم: مقام إحتجاج میان موالی و عبید، که عقلاء در این مقام مولویت عقلائیه حکم و الزام دارند، پس اشکال ندارد که گفته شود: «الإستصحاب هو الحکم بالبقاء» و اگر چه دلیل آن بناء عقلاء در مقام إعمال مولویت و در دایره تشریعات مولویه عقلائیه باشد، که موالی عقلائیه در این دایره حکم به بقاء ما کان می کنند.

و مراد از الحکم بالبقاء در بناء عقلاء این است که: برای مثال اگر عقلاء شرب مایع سمّی را قبیح و ممنوع می دانند و انشاء حرمت برای آن می کنند، عقلاء برای مستصحب السمّیت نیز مماثل حرمت واقعی شرب مایع سمّی إنشاء حرمت می کنند، که این إنشاء حکم از باب جعل حکم مماثل واقع می باشد، نه از این باب که عقلاء جعل حکم مماثل شرع می کنند، تا گفته شود: عقلاء با شرع کاری ندارند!

بله، اگر در باب استصحاب مستند کسانی که به بناء عقلاء تمسک نموده اند، بناء عقلاء در أغراض شخصیه باشد، اشکال محقق اصفهانی وارد است، و لکن بناء عقلاء در أغراض شخصیه قطعاً بر استصحاب نمی باشد، بلکه بناء آنان در دایره أغراض شخصیه بر استصحاب تابع أغراض می باشد: گاهی از باب احتیاط بناء بر حالت سابقه می گذارند و گاهی از باب رجاء وصول به واقع و غیر از آن.

ثانیاً: بناء عقلاء برای ما ارزش ندارد، بلکه آنچه ارزش دارد امضاء بناء عقلاء توسط شارع می باشد و امضاء شارع غیر از حکم شارع نمی باشد، و آنکه استدلال به بناء عقلاء می کند، در حقیقت بناء عقلاء دلیل اثباتی اوست برای اینکه به حکم شارع به إبقاء برسد.

و الحاصل:

ما نیز تعریف شیخ را با مسامحه می پذیریم؛ چرا که تعریف غالب برای موارد استصحاب می باشد؛ چرا که در أغلب موارد استصحاب حکم به بقاء ما کان می شود.

و اگر بخواهیم تعریف جامعی بیان کنیم، اینچنین می گوئیم:

«الإستصحاب هو المرجعیه الحاله السابقه» یا «التعبد بثبوت شیء مفروغ عن ثبوته».

حقیقه الإستصحاب؛

آقای صدر در بحوث مطالبی را بیان نموده اند، که ما مختصری از آن را ذکر می کنیم؛

ایشان فرموده اند:

حقیقت حکم ظاهری که استصحاب نیز از مصادیق آن می باشد، عبارت است از حکم مولی که ناشی است از إعمال مرجّحات در مقام تزاحم حفظی؛

یعنی مولی تعدادی اغراض لزومی مانند وجوب برخی از افعال و تحریم برخی دیگر، و تعدادی أغراض ترخیصی مانند إباحه مباحات دارد، و گاهی غرض لزومی مولی با غرض ترخیصی مولی در نزد مکلّف مشتبه می شود؛ مثل شکّ در خمریت مایع که آیا این مایع خمر است که غرض لزومی مولی به اجتناب از آن می باشد و یا خلّ است که غرض ترخیصی مولی به إباحه آن می باشد. و مولی در این فرض اشتباه نمی تواند هر دو غرض خود را حفظ کند، که اصطلاحاً به آن تزاحم حفظی گفته می شود، پس مولی چاره ای ندارد جز اینکه برای حفظ یکی از این دو غرض، غرض دیگر را فدا کند؛ یعنی برای حفظ غرض لزومی، باید احتیاط را واجب کند و برای حفظ غرض ترخیصی، باید جعل ترخیص فعلی نماید.

حال مولی برای تقدیم أحد الغرضین در حفظ، باید به سراغ مرجّحات برود و إعمال ترجیح نماید، که این مرجّحات باب تزاحم حفظی هفت قسم می باشد؛

مرجّحات باب التزاحم الحفظی:

الأوّل: المرجّح الکیفی محضاً؛

یعنی مولی به نوع حکم محتمل توجّه و آن را لحاظ می کند و بر اساس آن حکم ظاهری جعل می کند؛

برای مثال: نوع حکم محتمل در دماء مهمّ می باشد، به همین جهت در فرض اشتباه مولی می فرماید: اگر شخصی بود که مشتبه می باشد که مسلم است یا کافر حربی، احتیاط لازم است و نباید به به آن آسیب زد.

و لکن در شبهات بدویه وجوبیه و تحریمیه در احکام غیر مهمّه، حکم محتمل مهمّ نمی باشد، به همین جهت مولی حکم به ترخیص در ارتکاب می دهد.

و لکن استصحاب قطعاً از این قسم نمی باشد؛

چرا که استصحاب گاهی منجرّ به ترخیص و یا به تحریم و یا به وجوب و غیره می شود، پس نمی توان گفت: حکم ظاهری در استصحاب ناشی است از نوع حکم واقعی محتمل، بلکه این حکم ظاهری وابسته به حالت سابقه می باشد.

الثانی: المرجّح الکمّی الإستغراقی محضاً؛

یعنی مولی درجه احتمال ثبوت این حکم را لحاظ می کند؛

اگر احتمال ثبوت این حکم از احتمال عدم آن زیاد باشد۱، بر اساس این قوّت احتمال حکم ظاهری جعل می کند؛ مانند حجیّت خبر ثقه، که نکته حجیّت آن این است که: احتمال موافقت خبر ثقه با واقع بیشتر از احتمال خطاء در آن می باشد، و این قوّت احتمال با واقع به نحو استغراق لحاظ شده است؛ یعنی هر خبر ثقه ای درصد احتمال موافقت آن با واقع بیش از درصد احتمال خطاء آن می باشد، منتهی به ظنّ نوعی، نه به ظنّ شخصی: یعنی عقلا خطاء ثقه یا ناشی از غفلت او می باشد، که حتمال آن اندک است و یا ناشی از تعمّد کذب می باشد، که این احتمال یا منتفی است و یا بسیار اندک است.

مرجّح در جعل حجیّت امارات، همین مرجّح کمّی استغراقی است، و به همین جهت است که مثبتات آن نیز حجّت باشد؛ چرا که (همین مرجّح کمّی استغراقی در مثبتات أمارات نیز جاری است) همان درصد احتمال که در مطابقت خبر مثلاً با واقع می باشد، در لوازم آن نیز می باشد؛ خبری که می گوید: زید بعد از ۵۰ سال زنده است، که ۹۰ درصد احتمال صدق آن می باشد، ۹۰ درصد نیز احتمال سفید شدن محاسن او می باشد، و درصد موافقت با واقع نسبت به مدلول مطابقی و لوازم آن واحد می باشد، پس اگر آن درصد بالا علّت حجیّت خبر شده است، علّت حجیّت لوازم آن نیز خواهد بود.

الثالث: المرجّح الکمّی المجموعی محضاً؛

برای مثال: مولی مجموع استصحاباتی را که می تواند در مجالات شرعیه در موارد یقین سابق و شکّ لاحق جاری شود، به صورت مجموعی لحاظ می کند و علم غیب خود را إعمال می کند، و مشاهده می کند که در أکثر این موارد متیقن سابق در زمان شکّ لاحق باقی است و درصد احتمال بقاء متیقن سابق در این مجموعه بیش از درصد عدم بقاء آن می باشد، پس شارع به واسطه این مرجّح اعتبار می کند.

و اگر مرجّح حکم ظاهری این قسم باشد، لوازم آن حجّت نمی باشد؛

چرا که اینچنین نیست که تمام این موارد استصحاب که جاری می شود، لوازم عقلیه ای هم داشته باشند که آثار شرعیه بر آنان مترتب باشد، تا گفته شود: (مواردی که لازم عقلی در زمان شکّ در بقاء باقی است، بیش از موارد عدم بقاء می باشد، پس نکته حجیّت استصحاب و حکم به بقاء مستصحب، در لوازم آن نیز می باشد)، بلکه فقط بخشی از این استصحابات لوازم عقلیه ای دارند که آثار شرعیه بر آن مترتب است؛ مثلاً از یک ملیون مورد استصحاب که جاری می باشد، فقط ۲۰۰ هزار مورد آن لازم عقلی اینچنینی دارد، و شاید مولی با لحاظ این ۲۰۰ هزار مورد، به علم غیب خود مشاهده کند که این موارد (یا أکثر آن) داخل در آن مواردی از این مجموعه یک ملیونی می باشد، که متیقّن سابق در زمان شکّ باقی نمی باشد.

پس مرجّح کمی مجموعی اقتضاء نمی کند که لوازم عقلیه حکم ظاهری نیز حجّت باشد.

الرابع: الملفّق من المرجّح الکیفی و الکمّی؛

برای مثال: شارع قاعده فراغ را به جهت وجود دو مرجّح در آن حجّت کرده است، به گونه ای که اگر فقط یکی از آن دو وجود داشت و دیگری نبود، آن را حجّت نمی کرد؛

نکته أوّل: مرجّح کیفی است؛ نوع محتمل در موارد شکّ در صحّت عمل مرکّب، اقتضاء می کند که شارع غرض ترخیصی را حفظ کند و حکم به صحّت این عمل کند.

و نکته دوم: مرجّح کمّی است؛ غالباً افراد در هنگام عمل أذکر می باشند و التفات دارند تا اینکه عمل را صحیح انجام دهند، پس درصد احتمال صحّت عمل سابق بالا و احتمال بطلان آن ضعیف می باشد. که تلفیق میان این دو نکته منشأ حجیّت قاعده فراغ شده است.

در این قسم از مرجّح نیز لوازم حکم ظاهری حجّت نمی باشد؛

چرا که تمام نکته حجیّت مرجّح کمّی و بالا بودن احتمال موافقت با واقع نبود، بلکه مرجّح کیفی نیز از نکات ملحوظ در جعل می باشد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الإستصحاب أماره أو أصل ۹۴/۱۰/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الإستصحاب أماره أو أصل

خلاصه مباحث گذشته: برای تعیین حقیقت استصحاب، آقای صدر فرمودند باید ملاحظه نمود که چه مرجّحی در مقام تزاحم موجب حکم ظاهری به بقاء ما کان شده است، با توجّه به آن مرجّح می توان مشخص نمود که استصحاب أماره می باشد یا أصل.

نکته:

آقای صدر فرمودند:

حقیقت حکم ظاهری عبارت است از:

حکم مولی بر اساس مرجّحات در مقام تزاحم حفظی در فرضی که غرض لزومی و غرض ترخیصی مولی مشتبه بشود؛ مولی در این فرض از آن جهت که نمی تواند هم متصدّی غرض لزومی و هم متصدّی غرض ترخیصی بشود و فقط می تواند

متصدّی حفظ یکی از دو غرض باشد، تزاحم صورت می گیرد.

ص: ۲۵

و لکن ما این مبنی را قبول نداریم و معتقدیم:

حکم ظاهری یا تنجیزی است و یا ترخیصی؛

حقیقت حکم ظاهری تنجیزی عبارت است از إهتمام مولی به تکلیف واقعی مشکوک.

و حقیقت حکم ظاهری ترخیصی عبارت است از رضای مولی به مخالفت تکلیف واقعی مشکوک.

و در حکم ظاهری ترخیصی ممکن است که این رضای مولی به مخالفت تکلیف واقعی مشکوک، ناشی از مصلحت تسهیل باشد، نه از وجود ملاک و غرض ترخیصی در إباحه واقعیه و أهمّ بودن آن از تکلیف واقعی و غرض لزومی؛

برای مثال: چه بسا حلیّت واقعیه شرب الماء ناشی از إباحه و حلیّت إقتضائیه نباشد، بلکه ناشی از حلیّت و إباحه لا إقتضائیه باشد؛ یعنی اینچنین نیست که غرض مولی تعلّق گرفته است به اینکه مکلّف در شرب الماء مرخّص العنان باشد و مرخّص العنان بودن مکلّف در شرب آن محبوب مولی باشد، بلکه مولی چون می بیند که ملاک ملزمی در شرب الماء نمی باشد که نهی از شرب آن کند، ترخیص در شرب آن می دهد.

و مثال دیگر؛

جواز واقعی أخذ مال کافر حربی اینچنین نمی باشد که ناشی باشد از حبّ و غرض مولی به اینکه مکلّف مرخص العنان در این أخذ باشد، بلکه شارع از آن جهت که ملاک ملزمی در تحریم أخذ مال کافر وجود نداشت، حکم به إباحه آن نمود.

آقای صدر در اینگونه موارد می فرماید: از آن جهت که مولی غرض ترخیصی ندارد و مباح إباحه لا إقتضائیه می باشد، در موارد اشتباه تزاحمی میان غرض ترخیصی و غرض لزومی رخ نمی دهد (و مولی علی القاعده غرض لزومی خود را مقدّم می کند و حکم به احتیاط می دهد)؛ البحوث/۲۰۵/۴

ص: ۲۶

و لکن این مطالب صحیح نیست؛

چرا که اگر چه إباحه أخذ مال کافر از جهت عدم وجود ملاک ملزم برای تحریم آن می باشد، و لکن ممکن است که در فرض اشتباه که این مال، مال کافر حربی است یا مال مسلم، مصلحت تسهیل اقتضاء کند که مولی جعل ترخیص نماید و بفرماید: «کلّ شیء حلال حتی تعلم أنّه حرام».

چه لزومی دارد که حکم ظاهری منحصر بشود به موردی که اشتباه میان دو غرض مولی باشد، تا گفته شود پس إباحه باید ناشی از غرض ترخیصی و حبّ مولی باشد، یعنی إباحه واقعیه إباحه إقتضائیه باشد تا تزاحم با غرض لزومی نماید و شارع بتواند غرض ترخیصی خود را مقدّم کند، و إلاّ اگر إباحه إقتضائیه نباشد، تزاحم با غرض لزومی پیدا نمی کند و در فرض اشتباه غرض لزومی مقدّم می شود و وجهی ندارد که إباحه لا إقتضاء مقدّم بشود.

المرجّح الخامس:

الملفّق من المرجّح الکمّی الإستغراقی و المرجّح النفسی؛

مراد از مرجّح نفسی مرجّحاتی می باشد که موضوعیت دارند، نه طریقیت؛

برای مثال: شارع بر اساس دو نکته که بایکدیگر تلفیق می شوند، تعّبد به استصحاب می کند؛قوت احتمال بقاء متیقن سابق حاصل است و لکن مجرّد این نکته کافی برای تعبد به استصحاب نمی باشد، و لکن مولی میل طبعی مردم به بناء بر حالت سابقه و عمل بر طبق حالت سابقه را نیز لحاظ می کند و آن را مرجّح برای حکم ظاهری به بقاء قرار می دهد؛ پرندگان نیز میل طبعی دارند که شب به آشیانه خود بازگردند و لو ممکن است عقاب آشیانه آنان را خراب کرده باشد.

بنابراین مولی بر اساس تلفیق مرجّح کمّی و این مرجّح نفسی تعبد به استصحاب نمود.

در این قسم از مرجّح نیز، لوازم حکم ظاهری حجّت نخواهد بود؛

چرا که این مرجّح نفس (میل طبعی) نسبت به خود مستصحب می باشد، نه به لوازم آن؛ چرا که لوازم وجود زید در زمان لاحق مانند خمیده شدن کمر او و مرتعش شدن دست او، حالت سابقه ندارد که میل طبعی بر بقاء آن باشد.

المرجّح السادس:

الملفّق من المرجّح الکیفی و المرجّح النفسی؛

مثال: مولی أمر به احتیاط در اموال می کند:

مالی است که نمی دانیم که مال کافر است یا مسلم، که مشهور فرموده اند: أصاله الإحتیاط جاری می باشد، که دلیل آن واضح نیست، و لکن بر فرض جریان آن؛ ممکن است که مولی هم مرجّح کیفی را لحاظ کرده باشد که: نوع محتمل مال مسلم است که مولی به آن اهتمام دارد، و در کنار آن مرجّح نفسی را نیز لحاظ کرده باشد: «فمن ترک ما اشتبه علیه من الإثم فهو لما استبان له أترک» که یعنی اجتناب از مشتبه موجب قوّت شخص در مقابل هوای نفسانی می شود، که به سبب آن اجتناب از مال حرام بیّن برای او آسان خواهد شد.

المرجّح السابع:

المرجّح النفسی محضاً؛

برای مثال:

از آن جهت که میل طبعی عقلاء به بناء بر حالت سابقه می باشد، شارع نیز به جهت همراهی با آنان تعبّد به استصحاب می کند؛

یعنی عقلاء اگر چه إرتکاز بر استصحاب ندارند، مگر در مواردی مانند شک در نسخ و یا شک در إذن متولی، و لکن میل طبعی عقلاء بر بقاء حالت سابقه و بناء عملی بر آن می باشد، و حال در شکّ در بقاء نه مرجّح کمّی می باشد و نه مرجّح نفسی و از جهت دیگر شارع باید حکم ظاهری جعل کند، شارع ممکن است که به مرجّحی تمسّک کند که طریقیت ندارد، مانند مرجّح نفسی تا بتواند یکی از دو حکم را در حال اشتباه مقدّم کند؛ مانند قرعه که مرجّح نفسی می باشد (البته با قطع نظر از روایاتی که در مورد قرعه وارد شده است؛ مانند: صحیحه أبی بصیر: «قَالَ النَّبِیُّ ص إِنَّهُ لَیسَ مِنْ قَوْمٍ تَنَازَعُوا ثُمَّ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحِقِ » و آنچه در قضیه حضرت یونس اتفاق افتاد که خداوند خواست که قرعه به نام او بیافتد و او در دهان نهنگ قرار بگیرد)؛ چرا که موجب حل تخاصم می گردد، و یا مانند همراهی با میل عقلاء.

(در ادامه آقای صدر فرموده است):

حال باید لحاظ کرد که کدامیک از این مرجّحات در استصحاب موجود است؛

أمّا مرجّح کیفی؛

قطعاً استصحاب مرجّح کیفی ندارد؛ نه حصراً و نه تلفیقاً؛ چرا که نتیجه استصحاب در بعض موارد حکم ترخیصی یا حکم لزومی.

بنابراین مرجّح أوّل و مرجّح چهارم و مرجّح ششم در استصحاب نمی باشد.

أمّا مرجّح دوم (مرجّح کمّی استغراقی محضاً) یا مرجّح دوم (مرجّح کمّی مجموعی محضاً) یا مرجّح پنجم (مرجّح کمّی ملفّق با مرجّح نفسی) یا مرجّح هفتم (مرجّح نفسی محضاً) ممکن است که در استصحاب فرض بشود.

حال باید دلیل اثباتی دلیل استصحاب را لحاظ نمود تا ببنیم که کدامیک از این مرجّحات موافق با ظاهر آن می باشد؛

أمّا مرجّح کمّی استغراقی؛ خلاف ظاهر می باشد که تمام نکته جعل استصحاب مرجّح کمّی استغراقی باشد. بنابراین استصحاب أماره نمی باشد؛ چرا که أماره آن است که نکته جعل آن مرجّح کمّی استغراقی است، مثل اینکه هر خبر ثقه ای احتمال صدق آن نوعاً أقوی از احتمال خطاء آن باشد، پس خبر ثقه حجّت می شود.

أمّا مرجّح کمّی مجموعی؛ این مرجّح نیز خلاف ظاهر می باشد؛ چرا که باید شارع علم غیب را إعمال کرده باشد و لحاظ کرده باشد که أکثر مجموع استصحابات إلی یوم القیامه مطابق واقع می باشد، که این لحاظ این نکته خلاف ظاهر می باشد.

به نظر ما نیز می تواند مرجّح نفسی محضاً (مثل اینکه میل طبعی عقلاء به بقاء منشأ جعل تعبّد شارع به استصحاب باشد) و یا تلفیق مرجّح کمّی استغراقی و مرجّح نفسی منشأ جعل استصحاب باشد، کما اینکه آقای صدر فرموده است.

و مرجّح کمّی استغراقی نیز نمی تواند نکته جعل حجیّت استصحاب باشد.

نکته:

آقای سیستانی مرجح نفسی را نام گذاری کرده اند به «الإطمئنان الإحساسی»؛

توضیح ذلک:

أطمئنان دو قسم می باشد: إطمئنان إدراکی و إطمئنان احساسی؛

إطمئنان احساسی یعنی اینکه شخص در مقام إدراک مطمئن به بقاء نمی باشد و لکن در مقام عمل بر اساس احساس و تمایل به بقاء حالت سابقه، سکون نفس و آرامش پیدا می کند و بقاء بر حالت سابقه می گذارد، که این سکون نفس ناشی از احساس است، نه إدراک.

نکته:

آقای صدر فرموده اند:

در أمارات مانند خبر ثقه، تنها نکته حجیّت آن مرجّح کمّی استغراقی محضاً و کشف نوعی آن از واقع می باشد؛ یعنی قوّت احتمال موافقت با واقع.

و لکن این فرمایش ایشان خلاف فرمایش صریح ایشان در بحث شهرت می باشد؛

در بحث شهرت و حجیّت آن، هنگامی که مطرح می شود، این قوّت احتمالی که در خبر ثقه می باشد و موجب حجیّت آن شده است، در شهرت هم می باشد، پس شهرت نیز حجّت است، ایشان از این شبهه پاسخ می دهند: ممکن است که همان درجه از قوت احتمال در شهرت هم باشد، و لکن شارع ببیند که حجیت خبر ثقه برای حلّ تزاحم حفظی کافی است و دیگر نیازی نیست که برای مردم مایه بگذارد و شهرت را هم حجّت کند.

این کلام ایشان دلالت می کند که در حجیّت أمارات مرجّح نفسی نیز دخیل است، نه اینکه ترجیح فقط به مرجّح کمّی استغراقی محضاً باشد.

حال ما در مقام اشکال می کنیم:

ص: ۳۰

همانطور که خبر ثقه بودن به عنوان مرجّح نفسی دخیل در حجیّت آن شد، در حجیّت مدلول مطابقی آن نیز ممکن است خود مدلول مطابقی خبر ثقه بودن با قوّت احتمال تلفیق شده باشد و منشأ حجیّت آن شده باشد، که این نکته و مرجّح نفسی در مدلول التزامی وجود ندارد.

بنابراین همانگونه که آقای خوئی فرموده است، برای شناخت أماراتی که لوازم آن حجّت است، باید رجوع به سیره عقلاء کنیم و ملاحظه کنیم که از میان أمارات، لوازم کدامیک در نزد آنان حجّت است، که آن أماراتی است که جنبه کشف از واقع دارد و خبر از واقع می دهد مانند خبر ثقه و اقرار، و إلاّ مجرّد أماره بودن دلیل بر إعتبار لوازم آن نمی باشد؛ چرا که در أماره اشراب نشده است که نکته حجیّت آن فقط قوّت احتمال آن و درجه کاشفیت آن می باشد، و إلاّ اگر اینگونه بود باید قائل به حجیّت برخی از أمارات می شدیم که قوّت احتمال موافقت آنان با واقع بیش از خبر ثقه می باشد؛ مانند دو خبر مجهول الحال.

پس مجرّد أماره بودن و قوّت احتمال دلیل بر إعتبار آن و لوازم آن نخواهد بود؛ چرا که عقلاء أماره ای را حجّت می دانند که در مقام احتجاج نیز انضباط داشته باشد، و حجیّت خبر ثقه انضباط دارد و لکن حجیّت خبر مجهول الحال و یا فاسق انضباط ندارد؛ چرا که ممکن است برای کسی این خبر یا چند خبر مجهول الحال یا فاسق، برای کسی کاشفیت نوعی داشته باشد و لکن برای دیگری نداشته باشد.

پس انضباط پذیری أماره و قوّت احتمال آن، در حجیّت و إعتبار آن در نزد عقلاء مهمّ می باشد و دخیل در إعتبار آن باشد.

بنـابر این به نظر مـا استصـحاب حتی اگر نحوه تعبّد به آن اینگونه باشـد که گفته شود: «أنت عـالم بالبقاء»، أصل می باشـد، نه أمـاره؛ چرا که مجرّد اینکه گفته شـود «أنت عـالم بالبقـاء» دلیـل بر این نمی باشـد که نکته حجیّت آن خصـوص قوّت احتمـال موافقت با واقع باشد.

بله، نکته حجیّت خبر ثقه کشف نوعی عقلائی آن از واقع و خبر ثقه بودن آن می باشـد، و لکن حتی بنـابر اینکه بنـاء عقلاء بر استصـحاب می باشـد، واضـح نیست که نکته اعتبـار آن فقط کاشـفیّت نوعی باشـد، بلکه ممکن است که وجه اعتبار آن حفظ نظـام باشـد؛ چرا که اینگونه نیست که وجه تمـام بنائـات عقلائیه فقط کشف نوعی آن باشـد، بلکه ممکن است وجه آن حفظ نظام باشـد؛ ماننـد قاعـده یـد که وجه بناء عقلاء بر آن کاشـفیت یـد از مالکیّت ذوالید نمی باشد، بلکه وجه آن حفظ نظام می باشد.

بنابر اینکه آقای خوئی می فرمایـد: «لا تنقض الیقین بالشکّ» یعنی یقین تو در اعتبار مولی به هم نخورده است و تعبّد به علم به بقاء می باشد، پس استصـحاب أماره می باشد، صـحیح نیست؛ چرا که مجرّد تعبّد به علم به بقاء اثبات نمی کند که استصحاب أمـاره می باشـد. علاوه بر اینکه مراد از «لا تنقض الیقین بالشکّ» این است که: در مقـام عمـل به گونه ای عمل کن که گویا یقین تو (در نزد خودت) باقی است و از بین نرفته است، نه اینکه شارع بقاء یقین او را إعتبار کرده باشد.

بنابراین به نظر ما استصحاب أماره نمی باشد و لوازم آن حجّت نمی باشد.

بله، استصحاب أصل عملی محرز می باشد؛

توضیح ذلک؛

أصل محرز أصلی است که شارع در مورد مشکوک حکم به ترتیب جمیع آثار واقع می کند، به خلاف أصل غیر محرز که آثار واقع مترتّب نمی شود؛

برای مثال أصل برائت فقط نفی لزوم احتیاط می کند و می گوید: احتیاط لازم نیست، کما اینکه أصل احتیاط نیز فقط می گوید: احتیاط لازم است، أمّا در مورد برائت مثلاً آثار عدم تکلیف مشکوک را نمی توان مترتّب نمود؛ مثال: برائت از وجوب وضوء اثبات آثار واقعی عدم وجوب وضوء را مثل لزوم تیمّم را ثابت نمی کند، بلکه فقط حکم به عدم لزوم احتیاط به انجام وضوء می کند، و لکن استصحاب عدم وجوب وضوء تمام آثار واقعی آن مانند لزوم تیمّم را مترتب و ثابت می کند.

و وجه اینکه استصحاب أصل محرز می باشد، عبارت است از اینکه؛

ظاهر «لاـ تنقض الیقین بالشکّ» این است که یعنی: به گونه ای عمل کن که گویا هنوز وضوء داری و متیقن سابق تو باقی است، که این یعنی جمیع آثار مستصحب را مترتب کن، پس استصحاب أصل محرز می باشد.

نکته:

مرحوم بحر العلوم فرموده است:

برخی هنگام استدلال به استصحاب برای اثبات بقاء حکم اینچنین تعبیر می کنند: هذا الحکم باق لدلیل قوله علیه السلام «لا تنقض الیقین بالشکّ»، بدل اینکه بگوید: به دلیل استصحاب؛برای مثال در شکّ در حرمت وطی حائض بعد از انقطاع دم و قبل از غسل جنابت، گفته می شود: هذا الوطی حرامٌ، لدلیل قوله علیه السلام «لا تنقض الیقین بالشکّ»، بدل اینکه بگوید: به دلیل استصحاب.

ص: ۳۳

و طبق این نحو تعبیر می توان در مورد وجوب نماز جمعه گفته شود: نماز جمعه واجب است، به دلیل قوله تعالی «إن جاءکم فاسق بنبإ فتبیّنوا» و یا به دلیل قوله علیه السلام «العمری ثقتی فاسمع له و أطع»، که این استدلال، استدلال به دلیل حجیّت خبر ثقه می باشد، در حالی که دلیل بر وجوب نماز جمعه خبر ثقه می باشد، نه دلیل إعتبار خبر ثقه! کما اینکه در مثال وطی حائض نیز دلیل حرمت آن استصحاب می باشد، نه دلیل إعتبار استصحاب!

مرحوم امام نیز فرموده است:

اگر استصحاب أماره باشد، یقین سابق دلیل بر حرمت وطی می باشد، که دلیلیت آن را از «لاتنقض الیقین بالشکّ» استفاده کردیم.

سپس مرحوم بحر العلوم ثمره میان اینکه استصحاب دلیل بر حکم باشد یا دلیل حجیّت آن، را ذکر می کند و می فرماید:

در مثال وطی حائض بعد از إنقطاع دم و قبل از غسل، اگر دلیل حرمت دلیل حجیّت و إعتبار استصحاب باشد، تعارض این دلیل با قاعده حلّ که مقتضی حلیّت آن می باشد، صورت می گیرد؛ چرا که نسبت قاعده حلّ و «لا تنقض الیقین بالشکّ» عموم من وجه می باشد؛ مورد افتراق «لا۔ تنقض الیقین بالشکّ» مواردی از استصحاب می باشد که حالت سابقه إباحه می باشد، و مورد افتراق قاعده حلّ مواردی است که حالت سابقه حرمت نمی باشد، و مورد اجتماع مواردی است که حالت سابقه حرمت می باشد، که در این مورد اجتماع تعارض و تساقط می کنند.

أمّا اگر دلیل حرمت خود استصحاب حرمت وطی حائض باشد، تعارضی صورت نمی گیرد؛ چرا که این استصحاب حرمت أخصّ مطلق از قاعده حلّ می باشد و نسبت عموم و خصوص مطلق است، نه عموم من وجه، و همین وجه دوم صحیح می باشد.

برای مثال؛

ظاهر قرآن کریم این است: «یجب إکرام العالم» و خبر ثقه ای است که: «لاـ تکرم العالم الفاسق»؛ در این فرض کسی نسبت میان حجیّت ظهور کتاب و دلیل حجیّت خبر ثقه را لحاظ نمی کند و نمی گوید: نسبت میان آن دو عموم من وجه می باشد، پس تعارض و تساقط می کنند! بلکه «لا تکرم العالم الفاسق» از آن جهت که أخصّ می باشد، بر ظهور کتاب مقدّم می شود.

الأصول العملیه/الإستصحاب /قاعده الیقین و قاعده المقتضی و المانع ۹۴/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /قاعده الیقین و قاعده المقتضی و المانع

خلاصه مباحث گذشته: در جلسات گذشته در مورد حقیقه استصحاب و اینکه أماره می باشد یا أصل، مباحثی مطرح شد، و حال بحث از تفاوت استصحاب با قاعده یقین و قاعده مقتضی و مانع می باشد.

مرحوم بحر العلوم فرموده است:

در مورد استصحاب حرمت وطیء حائض، دلیل بر حرمت خود استصحاب یعنی یقین به حدوث حرمت وطیء می باشد، و دلیلیّت این یقین به حدوث صحیحه زراره می باشد که حضرت فرمود: «لا تنقض الیقین بالشکّ».

و لکن قاعده حلّ از آن جهت که أصل عملی است و حکم شرعی به حلیّت ظاهریه مشکوکات می باشد (نه دلیل بر حکم شرعی)، أماره نمی باشد، پس در مورد جریان قاعده حلّ، دلیل بر حلیّت قول حضرت «کلّ شیء لک حلال حتی تعلم أنّه حرام» می باشد، نه این حلیّت ظاهریه خاصّ که در این مورد می باشد، تا گفته شود: نسبت این حلیّت ظاهریه در این مثال حرمت وطیء حائض با استصحاب حرمت آن تباین می باشد، بلکه دلیل بر حلیّت ظاهریه حدیث «کلّ شیء لک حلال حتی تعلم أنّه حرام» می باشد، بنابرای یک طرف نسبت این حدیث می باشد و طرف دیگر نسبت استصحاب حرمت وطیء حائض می باشد، نه قول حضرت «لا تنقض الیقین بالشک»؛ و این یقین به حدوث وطیء حائض أخصّ مطلق از «کلّ شیء لک حلال» می باشد؛ چرا که قاعده حلّ مختصّ به مواردی که یقین سابق به حرمت می باشد، نیست.

ص: ۳۵

مرحوم شیخ أنصاری در مقام اشکال فرموده است:

مفاد استصحاب نیز حکم شرعی است و تفاوتی با قاعده حلّ ندارد؛

شما در قاعده حلّ فرمودید: الدلیل هو قوله علیه السلام «کلّ شیء لک حلال»، نه حکم ظاهری به این حلیّت خاصّ، در استصحاب حکم خاصّ نیز دلیل این حکم ظاهری به بقاء حالت سابقه نمی باشد، بلکه صحیحه زراره می باشد، (و این فرد از استصحاب خود حکم ظاهری می باشد).

مرحوم امام فرموده است:

مرحوم بحر العلوم اگر استصحاب را از أمارات بداند، حقّ با ایشان است؛

چرا که در اینصورت آنچه أماره و دلیل بر بقاء می باشد، یقین به حدوث می باشد؛

یعنی همانگونه که اگر خبر ثقه بر حرمت وطیء حائض وارد بشود، خود این خبر ثقه دلیل بر بقاء حرمت می باشد و دیگر به دلیل حجیّت خبر ثقه و سنجش نسبت آن با باقی أدلّه مانند عمومات جواز استمتاع از همسر نمی شود، بلکه چون این خبر ثقه أخصّ مطلق از عمومات جواز استمتاع از نساء می باشد، بر آن مقدّم می شود. و حال در مقام نیز اگر استصحاب نیز أماره باشد، مانند خبر ثقه خواهد بود و دیگر نباید صحیحه زارره را طرف نسبت با «کلّ شیء لک حلال» قرار داد و گفته شود: نسبت بین دو دلیل عموم من وجه بشود.

و لکن این فرمایش ایشان قابل مناقشه می باشد:

چرا که مجرّد اینکه أماره ای أخصّ مطلق از أماره دیگر باشد، موجب تقدیم أماره أخصّ نمی گردد؛

برای مثال: اگر بینه ای بر طهارت آبهای داخل منزل زید قائم شود و بینه دیگری بر نجاست آب داخل در ظرف قرمز قائم شود، کسی نگفته است: بینه دوم از آن جهت که أخصّ مطلق از بینه أوّل می باشد، پس بر آن مقدّم می شود، پس حکم به طهارت تمام آب های منزل زید می شود، مگر آب ظرف قرمز! بلکه این دو بینه در مورد آب داخل در ظرف قرمز تعارض و تساقط می کنند و رجوع به قاعده طهارت می شود.

ص: ۳۶

و در مقام نیز بر فرض استصحاب و یقین به حدوث أماره بر بقاء باشد (که البته این تعبیر نیز تعبیر مناسبی نمی باشد: چرا که اگر استصحاب أماره باشد، أماریت برای خود حدوث است،و حدوث أماره بر بقاء می باشد؛ به جهت ملازمه غالبه میان حدوث و بقاء، نه اینکه یقین به حدوث أماره باشد، کما اینکه در خبر ثقه یقین به خبر ثقه أماره نمی باشد، بلکه خود خبر ثقه أماره می باشد و یقین به خبر ثقه یقین به أماره می باشد) و لکن این یقین به حدوث که کلام متکلّم نمی باشد تا گفته شود این کلام متکلّم أخصّ از کلام دیگر اوست و چون روش این متکلّم إعتماد بر مخصص منفصل می باشد، عرف میان دو کلام او جمع می کند، بلکه در مقام آنچه کلام معصوم و متکلّم واحد می باشد؛ «لا تنقض الیقین بالشکّ» و «کلّ شیء لک حلال» می باشد (و أهل بیت سخنگویان یک دین می باشند که سخنان آنان نسبت به یکدیگر مانند این است که از یک سخنگو چند کلام صادر شده باشد، و اگر روش سخنگویان یک دین و یک جریان إعتماد بر قرائن منفصل باشد، عقلاء جمع عرفی میان کلام آنان می کند و لو متکلّمین واحد نمی باشند) و استصحاب حرمت وطیء حائض کلام متکلّم نمی باشد، تا جمع با کلام عامّ دیگر او بشود، پس باید نسبت میان «لاتنقض الیقین بالشکّ» و «کلّ شیء لک حلال» لحاظ شود که نسبت نیز عموم من وجه می باشد.

و استصحاب تفاوت می کند با خبر ثقه ای که کلام امام را نقل می کند که گاهی أخصّ مطلق از کلام دیگر امام می باشد.

ص: ۳۷

البته اینکه نسبت میان «لا تنقض الیقین بالشکّ» و «کلّ شیء لک حلال» عموم من وجه می باشد، بنابراین است که استصحاب دلیل عامّ باشد و اختصاص به أحکام ترخیصی ندارد، در حالی که برخی در عموم دلیل استصحاب نسبت به حکم إلزامی اشکال کرده اند، که طبق این اشکال استصحاب بقاء حکم إلزامی أصلاً مقتضی ندارد، و لکن همانگونه که خواهد آمد، این اشکال تمام نمی باشد.

بله، به نظر ما نیز عموم «لاتنقض الیقین بالشکّ» بر عموم «کلّ شیء لک حلال» مقدّم می شود، و لکن چرا عموم «لاتنقض الیقین بالشکّ» بر آن مقدّم می باشد، باید وجه آن را بررسی کنیم که در بحث نسبت سنجی بین دلیل استصحاب و دیگر أدلّه خواهد آمد.

فرع؛

تفاوت قاعده استصحاب با قاعده یقین و قاعده مقتضی و مانع و قاعده استصحاب قهقرائی؛

تفاوت قاعده استصحاب و قاعده یقین:

تفاوت میان قاعده استصحاب و قاعده یقین این است که:

در قاعده استصحاب یقین به حدوث تعلّق گرفته است و شکّ به بقاء، و به همین جهت در استصحاب شکّ طاری می باشد، و لکن در قاعده یقین، یقین به حدوث و شکّ در حدوث می باشد و به همین جهت شکّ در آن شکّ ساری است؛

یعنی در همان شیء که یقین به حدوث آن بود، شکّ در حدوث آن می شود؛ یعنی در قاعده یقین شکّ در صحّت یقین سابق می شود که آیا آن یقین به حدوث مطابق با واقع بود یا خیر، أمّا در استصحاب در حال شکّ، یقین به حدوث باقی است و شکّ در بقاء آن می باشد؛ یعنی شکّ طاری است و شکّ به بقاء شیئی که فرغ عن حدوثه تعلّق گرفته است.

پس در مورد زمان قاعده یقین زمان متیقن و مشکوک واحد است و لکن زمان یقین و شکّ مختلف است و إلاّ همان حدوث که متیقن بود، الآن مشکوک شده است، و لکن در استصحاب زمان مشکوک غیر از زمان متیقن می باشد؛ زمان متیقن حدوث شیء است و زمان مشکوک بقاء شیء می باشد.

حجیّت و اعتبار قاعده الیقین:

حال بحث این است که:

آیا فقره «من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه» نسبت به قاعده یمین نیز اطلاق دارد یا خیر؟

آقای خوئی فرموده است؛

از این دلیل نمی توان هر دو قاعده را استفاده کرد، و از آن جهت که مورد این روایات شکّ طاری می باشد که حضرت فرمود: «إنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت» که شکّ در بقاء طهارت می باشد، پس این روایت مختصّ به قاعده استصحاب می باشد و شامل قاعده یقین نمی باشد.

البته نیازی نبود و صحیح هم نبود که ایشان به این جمله «إنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت» تمسک کنند؛ چرا که این مورد صغری و مصداقی از کبرای «لا ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» یا « من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه» می باشد و بحث در این کبراست که آیا می تواند شامل هم قاعده استصحاب و قاعده یمین بشود؟

که ما در آینده عرض خواهیم کرد که:

جمع میان این دو قاعده جمع بین دو لحاظ می باشد و این دو قاعده جامع عرفی ندارد که مولی با نهی از نقض یقین به شکّ هم قاعده یقین را لحاظ کرده باشد و هم قاعده استصحاب را؛ چرا که مولی هم باید خصوصیت شکّ در بقاء همراه با یقین به حدوث را در نظر بگیرد و هم خصوصیّت شکّ در حدوث شیئی همراه یقین به حدوث آن و این دو جامع ندارند، و از آن جهت که قدر متیقن از «لا تنقض الیقین بالشک» و لو به جهت تطبیقات آن، استصحاب می باشد، پس دیگر از آن نمی توان قاعده یمین را استفاده کرد.

گفته نشود: جامع بین دو لحاظ شکّ بعد الیقین می باشد؛ چرا که اگر متعلّق این شکّ و یقین را لحاظ نکرده باشد، لازم می آید «لا تنقض الیقین بالشکّ» شامل مثل این مورد که یقین به عدالت زید می باشد و سپس شکّ در عدالت عمرو می گردد، بشود!

و اگر متعلّق آن دو در نظر گرفته می باشد، متعلّق یقین و شکّ در قاعده یقین غیر از متعلّق آن دو در استصحاب می باشد و جامعی میان شکّ در بقاء و شکّ در حدوث نمی باشد.

بله، اگر گفته شود: این دلیل صلاحیت دارد که هم از نقض یقین به شکّ در موارد استصحاب و هم از نقض یقین به شکّ در موارد قاعده یقین نهی کند، دیگر تطبیقات و صغریات آن در صحیحه زراره و أمثال آن مانع از عموم «لا ـ تنقض الیقین بالشک» نخواهد بود.

و لکن همانگونه که عرض کردم: به نظر ما لحاظ جامع عرفی میان قاعده استصحاب و یقین ممکن نمی باشد و مولی یا باید موضوع استصحاب را که شکّ در وجود بعد از فراغ از حدوث یا به عبارت دیگر شکّ در بقاء شیء مع الیقین بحدوثه می باشد، لحاظ کند یا موضوع قاعده یمین را که شکّ در حدوث مع سبق الیقین بالحدوث می باشد، لحاظ نماید، که این دو لحاظ جامع ندارند. (و لحاظ دو خصوصیت در کنار هم بدون لحاظ جامع و یا لحاظ جامع انتزاعی خلاف ظاهر می باشد که مانند استعمال لفظ در أکثر از معنای واحد خواهد بود).

و لکن در مورد حجیّت قاعده یقین دلیل دیگری به ذهنمان می آید، که باید در مورد آن تأمّل بشود؛

ص: ۴۰

اگر دو شاهد عادل به جهت وجود دلیلی به نجاست زمینی علم پیدا کنند و به آن شهادت بدهند، و لکن بعد از گذشت مدّتی منشأ شهادتشان را فراموش کنند و یقینشان به نجاست زمین نیز زائل بشود و لکن احتمال می دهند که در صورت به یاد آوردن منشأ شهادت خود، دوباره علم به نجاست زمین پیدا کنند؛ در این فرض شکّی نیست که به جهت اطلاقات و سیره عقلاء شهادت سابق این دو عادل بر حجیّت خود باقی است و مردم در این فرض نیز باید به جهت شهادت این دو بناء بر نجاست آن زمین بگذارند.

حال عرفی نیست که گفته شود: یقین سابق شما دو نفر به جهت شکّ ساری خود، بر شما حجّت نیست و قاعده طهارت در حقّ شما جاری می شود، در حالی که شهادت سابق آن دو بر دیگران حجّت می باشد! بلکه مظنون به ظنّ قوی این است که عرف از حجیّت شهادت این بینه بر دیگران به حجیّت آن بر خود این دو شاهد إلغاء خصوصیت می کند، و حجیّت شهادت سابق آن دو بر خود این دو نفر معنایی غیر از حجیّت یقین سابق ندارد، پس قاعده یقین حجّت می باشد.

البته ما به این دلیل جازم نمی باشیم و لکن تمامیت آن را بعید نمی دانیم.

بله، اگر این دو شاهد، منشأ یقین و شهادت سابق خود را به یاد دارند و لکن دیگر آن را منشأ علم به نجاست نمی دانند، در اینصورت شهادت سابق آنان از حجیّت ساقط می شود.

تفاوت استصحاب با قاعده مقتضی و مانع:

قاعده استصحاب آن است که حدوث متیقن و بقاء مشکوک می باشد، و یا به عبارت دیگر: وجود مشکوک و أصل حدوث متیقن می باشد.

و لکن در قاعده مقتضی و مانع، متیقن وجود مقتضی و مشکوک وجود المانع می باشد و یا به تعبیر دیگر تحقّق المقتضی متیقّن می باشد و تحقّق المانع ممنوع می باشد؛

برای مثال:

شخصی تیری به سمت زید پرتاب کند، که اگر مانعی مانند زره و یا دیوار وجود داشته باشد، زید کشته نمی شود و اگر مانعی وجود نداشته باشد، او کشته می شود؛ در این مثال آنچه مشکوک است، تحقق قتل زید و یا وجود مانع می باشد و آنچه متیقن است وجود مقتضی یعنی پرتاب تیر به سمت او می باشد؛

بنابراین در قاعده مقتضی و مانع متیقن و مشکوک ذاتاً مختلف می باشند، در حالی که در قاعده استصحاب متیقن حدوث شیء و مشکوک بقاء همان شیء می باشد.

أمّا حجیّت و اعتبار قاعده مقتضی و مانع:

صاحب عروه قاعده مقتضی و مانع را قبول دارد و این قاعده را در بحث نکاح تطبیق می کند و در أبحاث دیگر نیز فتوی می دهد:

ایشان در بحث نکاح می فرماید:

اگر مکلّف قصد نگاه به شخصی را دارد که نمی داند مرد است یا زن و یا محرم است یا نامحرم، در این فرض نمی توان به آن نگاه کرد؛ چرا که قاعده مقتضی و مانع جاری است؛ چرا که انسان بودن منظور إلیه مقتضی حرمت نظر است: «قل للمؤمنین یغضوا من أبصارهم» و مماثل بودن و یا محرم بودن او مانع از حرمت نظر می باشد، حال شکّ می باشد که این منظور الیه مماثل و یا محرم می باشد یا خیر، پس مقتضی حرمت نظر موجود است و شک در وجود مانع می باشد، که عقلاء بناء بر عدم مانع می گذارند.

و لکن به نظر ما این مطلب ناتمام است؛

چرا که بناء عقلاء بر عدم مانع ثابت نمی باشد، بلکه ثابت العدم است؛

چرا که برای مثال اگر تیری به سمت زید شلیك شود و شكّ شود که تیر به او اصابت کرد یا خیر، آیا عقلاء آثار قتل زید را از باب قاعده مقتضی و مانع مترتب می کنند؟!

و یا اگر کسی آتشی را در کنار پنبه که ملك دیگری است، قرار دهد و شكّ شود که آیا آن پنبه خیس بود که در این فرض آتش نگرفته است و یا خشك بود که در این فرض آتش گرفته است، آیا عقلاء بناء بر آتش گرفتن پنبه و سوختن آن می گذارند و ضمان آن را ثابت می کنند؟!

بله، به نظر ما:

در مواردی که شكّ در تحقق عنوان ثانوی باشد، مانند شكّ در ضرر و حرج و إکراه و إجبار، بعید نیست که در این موارد عقلاء بناء بر عدم عنوان ثانوی بگذارند و عمل به عنوان أوّلی نمایند.

الأصول العملیه/الإستصحاب /حجیّه قاعده المقتضی و المانع ۹۴/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /حجیّه قاعده المقتضی و المانع

خلاصه مباحث گذشته: تفاوت استصحاب و قاعده مقتضی و مانع بیان شد، و گفته شد: دلیلی بر إعتبار قاعده مقتضی و مانع نمی باشد و بناء عقلاء بر إعتبار این قاعده نیست.

نکته:

الفرق بین قاعده المقتضی و المانع و بین استصحاب عدم المانع؛

در برخی از کلمات از قاعده مقتضی و مانع به عنوان استصحاب عدم مانع یاد شده است، و لکن این دو قاعده با یکدیگر تفاوت دارند، و هم مورد اجتماع و هم مورد افتراق دارند؛

ص: ۴۳

مورد اجتماع قاعده مقتضی و مانع و استصحاب عدم مانع؛

در مورد شك در رافع، هم استصحاب عدم رافع جاری است و هم قاعده مقتضی و مانع موضوع دارد؛ مانند شكّ در ناقضیت مذی نسبت به طهارت.

مورد افتراق قاعده مقتضی و مانع و استصحاب عدم مانع؛

دو صورت وجود دارد؛

الصوره الأولی:

از ابتدا احتمال إبتلای مقتضی به وجود مانع و عدم حدوث اثر آن می باشد؛

که یا این اثر شرعاً مترتّب بر موضوع مرکّب از وجود مقتضی و عدم مانع می باشد، که در اینصورت هم استصحاب عدم مانع جاری می گردد و هم قاعده مقتضی و مانع؛

برای مثال: موضوع وجوب إکرام عالمی است که فاسق نباشد؛ در این فرض هم می توان استصحاب عدم فسق این عالم جاری بشود و حکم به وجوب إکرام او شود، و هم قاعده مقتضی و مانع جاری گردد و گفته شود: مقتضی که عالم بودن می باشد، محرز است و شکّ در وجود مانع می باشد، پس حکم به وجود مقتضی و عدم مانع (و ترتّب أثر که لزوم اکرام باشد) می گردد.

و یا این اثر شرعی نمی باشد، بلکه اثر عقلی است که مترتّب بر مرکّب از وجود مقتضی و عدم مانع می باشد، که در این صورت استصحاب عدم مانع جاری نمی شود؛ چرا که استصحاب این اثر عقلی را اثبات نمی کند.

و گاهی اثر شرعی است و لکن به جهت عدم إعتبار استصحاب عدم ازلی، استصحاب جاری نمی شود، که در این دو مورد فقط می توان به قاعده مقتضی و مانع رجوع نمود؛

مثال:

اگر شکّ در محرمیت و عدم محرمیت منظور إلیه بشود، از آن جهت که استصحاب عدم در محارم نسبیه که وصف آن ذاتی است، ازلی می باشد «استصحاب عدم کون المنظور إلیه أمّاً أو أختاً نسبیه» جاری نمی شود، و به همین جهت است که صاحب عروه استصحاب عدم را در این مسأله جاری نمی داند و رجوع به قاعده مقتضی و مانع می کند؛ انسان بودن منظور إلیه مقتضی حرمت نظر و أمّیت و أختیت مانع از حرمت نظر می باشد.

مثال دیگر:

اگر شکّ در خواهر نسبی بودن این خانم بشود، بناء بر عدم إعتبار استصحاب عدم أزلی مطلقاً و یا در خصوص عناوین ذاتیه مانند أمّ و أختیت (که با عوارض وجود تفاوت دارد: چرا که این خانم اگر خواهر باشد، قبل از وجود هم خواهر بوده است و لکن خواهری که موجود نشده بوده است) استصحاب عدم أختیت جاری نمی شود.

بله، اگر این استصحاب جاری بشود، اینچنین نیست که با استصحاب عدم کونها أجنبیه تعارض کند؛ چرا که عدم کونها أجنبیه اثرشرعی ندارد؛ (حرّمت علیکم أمّهاتکم و بناتکم و أخواتکم .... و أحلّ لکم ما وراء ذلک).

و لکن در این فرض اگر چه استصحاب جاری نمی شود و لکن قاعده مقتضی و مانع حکم به جواز ازدواج با این خانم می کند؛ چرا که زن بودن مقتضی جواز ازدواج و خواهر بودن مانع از آن می باشد، که با شکّ در أختیت قاعده مقتضی جاری می شود.

مثال دیگر:

صاحب عروه فرموده است:

زن اگر قرشیه باشد تا ۶۰ سالگی حیض می شود و اگر قرشیه نباشد، تا ۵۰ سالگی حیض می شود. و لکن حال اگر زنی شکّ کند که قرشیه می باشد یا غیر قرشیه حکم چیست؟؛

رجوع به قاعده مقتضی و مانع می شود؛ چرا که زن بودن مقتضی یائسگی در سن ۵۰ سالگی و قرشی بودن مانع از آن می باشد. و استصحاب عدم کونها قرشیه نیز حجّت نمی باشد.

و لکن مشکل در این است که: اگر نه قاعده مقتضی و مانع و نه استصحاب عدم ازلی، هیچ یک معتبر نباشد، چه باید کرد؟! آیا باید حکم به احتیاط نمود؟!

به نظر ما در این مسأله موثقه مسعده بن صدقه کافی است:

«کلّ شیء لک حلال حتی تعرف أنّه حرام بعینه و ذلک مثل امرئه تکون تحتک لعلّها أختک من الرّضاعه»؛ حضرت یکی از موارد جریان قاعده حلّ را، فرض شکّ در أخت رضاعی بودن خانم و جواز ازدواج با آن دانست (که البته در این مورد استصحاب عدم نعتی نیز جاری می باشد). و بعید نیست که ظاهر «کلّ شیء لک حلال حتی تعرف أنّه حرام» این است که نکته حلیّت شکّ می باشد.

و این احتمال که گفته شود: در بحث ازدواج شکّ در أختیت معفو است و لکن در بحث نظر معفوّ نمی باشد، عرفی نیست؛ چرا که ازدواج أهمّ می باشد.

و اینکه از روایات فهمیده می شود که: «أمر الفرج شدید» حمل بر استحباب شده است.

رجوع به بحث از حجیّت قاعده مقتضی و مانع:

در مورد اعتبار و حجیّت قاعده مقتضی و مانع، نقض هایی ذکر شده است و گفته اند:

کسی بیمار می باشد به گونه ای که اگر علاج نکند، فوت می کند، و حال بعد از مدّتی شک در فوت او می شود، آیا عقلاء بناء بر عدم مانع از فوت (که علاج باشد) می گذارند و حکم به فوت او می کنند، که مقتضی آن که بیماری بود، وجود داشت؟!

و همچنین عقلاء در مثال پرتاب تیر به سمت زید نیز بناء بر قتل طرف نمی گذارند و آثار آن را مترتّب نمی کنند.

از قائلین به حجیّت قاعده مقتضی و مانع مرحوم ملاّ هادی تهرانی می باشد، او گفته است:

«قد استقرّت طریقه الخلف و السلف فی جمیع ابواب الفقه و غیره علی الإستدلال بوجود المقتضِی علی وجود المقتضَی». و در موضع دیگری می گوید: «عدم الإعتناء بإحتمال المانع بعد احراز المقتضِی من القواعد الأربعه الّتی شاع فی کلماتهم اطلاق الإستصحاب علیه»؛

و ایشان أصلاً استصحاب را نیز به قاعده مقتضی و مانع إرجاع می دهد.

و مرحوم آسید علی بهبهانی که از شاگردان با واسطه ملاّ هادی تهرانی می باشد، در کتاب «الفوائد العلیّه» می فرماید:

این نقض ها مذکور بر ما وارد نمی باشد؛ چرا که ما نیز قائل به این نقض ها نمی باشیم؛

چرا که به نظر ما اگر مقتضِی در وجود مغایر با مقتضَی و مستقل از آن باشد، قاعده مقتضی و مانع جاری نمی شود؛

برای مثال حیات زید مقتضی نبات لحیه اوست، و حال شکّ در وجود رافع حیات او می شود، در این فرض اینچنین نیست که بناء بر عدم مانع بگذاریم و حکم به نبات لحیه کنیم؛ چرا که نبات لحیه خود مقتضی مستقلّ خود را دارد.۱

بلکه ما در موردی قاعده مقتضی و مانع را جاری می دانیم که:

مقتضِی با مقتضَی در وجود واحد و متحد باشد، مانند اتّحاد أمر انتزاعی با منشأ انتزاع آن؛ یعنی مقتضَی از احکام مقتضِی عقلاً یا شرعاً باشد، که در اینصورت اگر چه نتوان برای اثبات آن مقتضَی استصحاب شرعی جاری نمود، و لکن بناء عقلاء در ترتیب آثار وجود مقتضَی عند الشکّ فی المانع و احراز المقتضِی می باشد؛ و به همین جهت در مثال حیات زید که زید مقتضی حیات داشت و شکّ در رافع آن بود، قاعده مقتضی و مانع جاری است و حکم به ثبوت حیات زید می شود و آثار شرعی حیات زید نیز مترتّب می شود، مانند اینکه اموال او هنوز در ملک اوست و زوجه او هنوز از علقه زوجیت او خارج نشده است.

نکته:

آقای سیستانی در کتاب استصحاب به مرحوم بهبهانی نسبت داده است که:

ایشان در شکّ در وجود حاجب هنگام وضوء قاعده مقتضی و مانع را جاری می داند؛

چرا که شسته شدن صورت و انغسال آن با جریان آب بر صورت عرفاً متّحد است و عرف به مجرّد جریان آب بر صورت، حکم به تحقق شستن می کند، (پس صبّ الماء علی الوجه مقتضیِ است که محرز می باشد و تحقق الإنغسال مقتضیَ است که مشکوک می باشد) حال با شکّ در وجود حاجب شکّ در تحقق انغسال به مجرّد جریان الماء بر صورت می شود، که در اینصورت اگر چه إنغسال أثر شرعی و عقلی صبّ الماء علی الوجه نمی باشد و فقط عرفاً متّحد می باشد، قاعده مقتضی و مانع جاری می شود.

و لکن به نظر ما این استناد به مرحوم بهبهانی روشن نیست، بلکه ظاهر از کلمات ایشان این است که قاعده مقتضی و مانع را در این مسأله شکّ در وجود حاجب نیز جاری نمی داند؛ چرا که تفاوتی میان مثال شکّ در حاجب و مثال رمی سهم به سمت زید نمی باشد و ایشان در این مثال از جریان قاعده مقتضی و مانع منع می نمود.

بنابراین مرحوم بهبهانی می فرماید: فقط در موردی که مقتضیَ از آثار شرعیه و یا عقلیه مقتضیِ باشد، قاعده مقتضی و مانع جاری است.

محقق همدانی نیز در حاشیه رسائل در مورد مسأله شکّ در حاجب فرموده است:

اگر استصحاب عدم حاجب داخل در خفاء واسطه باشد و عرف بگوید واسطه خفی است، کلام و اشکالی نیست و إلاّ قاعده مقتضی و مانع جاری نمی باشد؛

چرا که در حالی که شکّ در وجود مانع می باشد، در صورتی می توان بناء بر وجود مقتضیَ گذاشت، که به نظر عرف اقتضاء مقتضیِ نسبت به ترتّب آن مقتضیَ شدید باشد، به گونه ای که عرف احراز مقتضیِ را به منزله احراز مقتضیَ بداند و اثر مقتضیَ عند العرف اثر مقتضیِ

باشد و لو از این باب که واسطه خفی است.

کلام استاد:

نکته خفاء واسطه بحث دیگری است که أصلاً عرف این اثر را اثر مقتضیِ ببیند و لو به جهت خفاء واسطه، که این مطلب ارتباطی به بحث قاعده مقتضی و مانع ندارد؛ چرا که مورد قاعده مقتضی و مانع فرضی است که عرف اثر را اثر مقتضیَ می داند و ملتفت به وجود واسطه می باشد و لکن گفته می شود: چون این مقتضیَ از آثار شرعیه و یا عقلیه مقتضیِ می باشد، بناء عقلاء بر عدم التفات به احتمال مانع می باشد.

سپس مرحوم بهبهانی فرموده است:

بناء فقهاء نیز بر جریان قاعده مقتضی و مانع و عدم إعتناء به احتمال وجود مانع با وجود شرطی که ذکر کردیم، می باشد، شاهد این مطلب فروعات فقهیه ای است که حکم آن مورد اتفاق می باشد، که در ذیل به آن اشاره می کنیم:

الفرع الأوّل:

در فرض شکّ در صدور حدث أصغر و یا أکبر در أثناء غسل جنابت، عقلاء می گویند: غسل مقتضی طهارت می باشد و حدث در أثناء مانع از طهارت می باشد، که در این فرض فقهاء به این احتمال مانع اعتناء نمی کنند، که این معنایی غیر از جریان قاعده مقتضی و مانع ندارد.

ولکن این مطلب صحیح نیست:

چرا که می توان مستند فقهاء در این فرع استصحاب موضوعی باشد: چرا که موضوع طهارت غسل به ضمیمه عدم حدث در أثناء می باشد، پس استصحاب عدم حدث جاری می شود و به وجدان ضمیمه می گردد و طهارت ثابت می شود. و جریان این استصحابات موضوعی از مسلّمات فقه می باشد.

بله، اگر شبهه حکمیه باشد؛ مانند اینکه در اثناء غسل مذی خارج شود و شکّ در ناقضیت مذی باشد، استصحابی نیست که اثبات طهارت نماید، و لکن در این فرض اگر اطلاقی نباشد، اثبات طهارت و حکم به آن مشکل خواهد بود، و معلوم نیست که فقهاء در شبهات حکمیه استصحاب عدم ناقضیت جاری کنند، تا مؤیّد کلام بهبهانی باشد.

الفرع الثانی:

در موارد شکّ در قرینه متّصله، عقلاء به احتمال قرینه متصله إعتناء نمی کنند و أصاله الظهور (أصاله الحقیقه و أصاله العموم و أصاله الإطلاق) را جاری می دانند و أصل را بر إراده معنای حقیقی و إراده عموم و اطلاق می گذارند، که این بناء توجیهی غیر از قاعده مقتضی و مانع ندارد.

و لکن این مطلب نیز ناتمام است:

عقلاء فقط در موردی که سکوت راوی از ذکر قرینه متصله خلاف وثاقت او باشد، إعتناء به احتمال قرینه متصله نمی کنند. و لکن اگر سکوت راوی خلاف وثاقت او نباشد، مانند مواردی که قرینه متصله قرینه متصله نوعیه باشد، عقلاء به احتمال آن إعتناء می کنند.

علاوه بر اینکه حتی بنابر عدم إعتناء عقلاء به احتمال قرینه متصله، این بناء دلیل بر إعتبار قاعده مقتضی و مانع و بناء عقلاء بر آن نخواهد بود؛ چرا که این بناء عقلاء نهایت دلالت بر وجود یک قاعده خاصّ (أصل عدم قرینه متصله) در بحث ظهورات در نزد عقلاء می کند.

و لکن انصاف این است که عقلاء در برخی از موارد به شکّ در قرینه متّصله إعتناء نمی کنند؛

مانند: بایع و مشتری شکّ می کنند که بر خلاف ظهور أوّلی عقد، آیا در ضمن عقد شرطی مانند شرط سقوط خیار غبن و خیار عیب و دیگر شرطهای ارتکازی کرده اند یا خیر؟

و شرط ارتکازی در عقد مانند شرط عدم حقّ تقاضای نفقه توسط دختر در زمان عقد بستگی و شرط عدم حقّ تقاضای استمتاع توسط پسر درعقد نکاح.

در این موارد استصحاب عدم قرینه صارفه، شرعاً اثبات وجود آن شرط ارتکازی و انعقاد ظهور عقد در آن شرط را نمی کند؛ چرا که اصل مثبت می باشد؛ «قرینه ای در ضمن عقد ذکر نکرده اند، پس ظهور عقد در شرط ارتکازی بوده است»!

و این مورد نیز از مواردی نیست که گفته شود: سکوت راوی نفی وجود قرینه را می کند؛ چرا که خود متعاقدین شکّ دارند و یا تنازع دارند، در حالی که در صورت تنازع و رجوع به قاضی، واضح است که شخصی که خلاف ظهور أوّلیه (ظهور لولا قرینه) را إدّعاء می کند، مدّعی می باشد و باید او إدّعای خود را اثبات کند؛ چرا که عقلاء بناء بر ظهور أوّلی عقد می گذارند.

و فقیهی در این مسأله ملتزم به استصحاب عدم شرط (مانند عدم شرط خیار غبن که موافق با غابن می باشد) نمی شود، بلکه بناء بر وجود ظهور أوّلی و وجود شرط ارتکازی می گذارند، که این به جهت قاعده مقتضی و مانع خواهد بود.

و لکن جواب از این اشکال و این مورد نقض این است که:

این یک مورد خاصّ می باشد و با یک مورد نمی توان قاعده ای به نام قاعده مقتضی و مانع را اثبات نمود (با یک گل بهار نمی شود).

الفرع الثالث:

فقهاء در موارد شکّ در لزوم بیع، به جهت احتمال غبن و یا عیب، أصل را بر لزوم می گذارند، و در موارد شکّ در لزوم هبه (که هبه به ذی رحم بوده است یا نه)، أصل را بر جواز می دانند، که این بناء بر جواز در هبه توجیهی غیر از قاعده مقتضی و مانع ندارد؛

چرا که بناء بر لزوم بیع ممکن است توجیه شود و گفته شود: بعد از فسخ مدّعی غبن مثلًا استصحاب بقاء ملکیّت جاری می شود، و لکن بناء بر جواز هبه غیر از طریق قاعده مقتضی و مانع توجیه دیگری ندارد؛ چرا که در شکّ در ذی رحم بودن موهوب له، طبق قاعده بعد از رجوع واهب، باید استصحاب بقاء ملکیت موهوب له جاری شود، و لکن فقهاء با این حال حکم به جواز نموده اند! که این وجهی غیر از قاعده مقتضی و مانع و تقدیم آن بر استصحاب ندارد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /حجیه قاعده المقتضی و المانع ۹۴/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /حجیه قاعده المقتضی و المانع

خلاصه مباحث گذشته: مرحوم آسید علی بهبهانی فرمودند: قاعده مقتضی و مانع در موردی معتبر است که مقتضَی وجود مستقلّ از مقتضِی نداشته باشد، و سپس فروعات فقهیه ای بیان کرد به غرض اثبات اتفاق فقهاء بر اعتبار قاعده مقتضی و مانع، که استاد استشهاد به این فروعات را منکر شدند.

مرحوم بهبهانی فرمود:

در هر موردی که مقتضیَ عبارت باشد از یک حکم شرعی و یا عقلی که از وجود مقتضیِ إنتزاع می شود و در نظر عرف این مقتضیَ با مقتضیِ تغایر وجودی و استقلال وجودی ندارد، قاعده مقتضی و مانع جاری می شود.

ص: ۵۲

پس نباید نقض بشود به مواردی که مقتضیَ عرفاً مستقل از وجود مقتضیِ است و وجودی غیر از وجود آن دارد؛ مانند مثال رمی سهم که مقتضیِ موت زید است؛ رمی سهم عرفاً غیر از موت زید است و لکن اگر مانعی نباشد، این رمی سهم سبب قتل است. و یا بیماری زید غیر از مرگ او می باشد، که در اینگونه موارد قاعده مقتضی و مانع جاری نمی شود.

و سپس ایشان فروعاتی را به عنوان شاهد بر مدّعای خود ذکر نمودند، که از جمله آن مسأله شکّ در وجود قرینه متّصله می باشد، که عقلاء بناء بر عدم آن و انعقاد ظهور می گذارند.

و لکن به نظر ما این مطلب تمام نیست؛

در بحث حجیّت ظهورات، آنچه موضوع حجیّت می باشد ظهور فعلی است و آنچه مقتضیِ ظهور فعلی است، علقه وضعیه می باشد که اگر قرینه متصله ای بر خلاف نباشد، موجب تحقق ظهور فعلی خواهد بود:

برای مثال: أسد علقه وضعیه با حیوان مفترس دارد که این علقه در صورت عدم «یرمی» در خطاب، موجب ظهور فعلی آن در همین معنای حقیقی خواهد بود.

و از نظر عرف ظهور فعلی (مقتضَیَ) غیر از ظهور شأنی و علقه وضعیه (مقتضیِ) می باشد و عرف این دو را یک شیء واحد نمی بیند، و چگونه این دو ظهور می توانند وجوداً واحد باشند، در حالی که ظهور شأنی معلوم و متیقن است و لکن ظهور فعلی مشکوک می باشد؟!

و اگر گفته شود: به مسامحه عرفیه این دو در وجود متحد می باشند، مسامحه عرفیه ارزش ندارد.

برخی مجبور شده اند که قاعده مقتضی و مانع را به گونه دیگر توجیه نمایند و بگویند:

مقصود از قاعده مقتضی و مانع عبارت از این است که:

اگر ملاک حکمی ثابت شد و احتمال وجود ملاک مزاحمی با آن داده شود، بناء عقلاء بر این است که إعتناء به احتمال وجود ملاک مزاحم نمی کنند. پس مراد صاحب عروه نیز این می باشد که: انسان بودن واجد ملاک حرمت نظر می باشد و محرم بودن او واجد ملاک أقوی برای جواز نظر می باشد، حال که شکّ می شود این زن مشکوک المحرمیه که واجد ملاک حرمت نظر می باشد، واجد ملاک مزاحم نیز که مقتضی جواز نظر است، می باشد یا خیر؟ که در این مورد قاعده مقتضی و مانع جاری می شود.

و لکن این مطلب نیز صحیح نمی باشد:

أوّلاً: به چه دلیل زن بودن محرم (مانند خواهر) نیز واجد ملاک حرمت می باشد؟! ممکن است که زن بودن خواهر واجد این ملاک نباشد؛

برای مثال: اگر مولی در خطابی بگوید: (أکرم کلّ عالم) و در خطال دیگر بگوید: (لا تکرم العالم الفاسق)، و شکّ در فسق یک شخص عالم و بالتبع شک در وجوب إکرام او بشود؛ در این فرض بناء عقلاء بر این نیست که گفته شود: عالم بودن او واجد ملاک وجوب إکرام می باشد و فسق او واجد ملاک أقوی و مزاحم می باشد، و لکن چون شکّ در فسق او می باشد، بناء بر عدم وجود ملاک مزاحم گذاشته می شود!؛ بلکه ممکن است که ملاک وجوب إکرام منحصر در عالم عادل باشد، و دلیلی وجود ندارد که از آن کشف شود که عالم بودن مقتضی وجوب إکرام می باشد.

بله، در فرض شک در تحقق عناوین ثانویه مانند ضرر و حرج، که عنوان أوّلی احراز شده است، علاوه بر جریان استصحاب عدم ضرر و حرج، بناء عقلاء بر بقاء و ثبوت حکم أوّلی است.

ثانیاً:

دلیل بر این که در فرض شکّ در وجود ملاک مزاحم، بناء عقلاء بر عدم آن و بر عدم إعتناء به احتمال آن می باشد، چیست؟! در مثال مذکور عنوان «فسق» که واجد ملاک مزاحم می باشد، مانند عنوان «علم» که واجد ملاک وجوب إکرام می باشد، از عناوین أوّلیه می باشد، و بنائی از عقلاء بر عدم إعتناء به احتمال وجود عنوان أوّلی مزاحم نمی باشد.

بله، همانگونه که ذکر کردیم: در فرض شکّ در تحقق عنوان ثانوی، بناء عقلاء بر عدم آن می باشد.

نکته:

صاحب عروه در مثال مذکور انسان بودن را مقتضی حرمت نظر می داند، که وجه آن آیه «قل للمؤمنین یغضوا من أبصارهم و قل للمؤمنات یغضضن من أبصارهنّ» می باشد؛ چرا که موضوع غضّ بصر ذکر نشده است، پس آیه اطلاق دارد و نهی از نظر به هر انسانی می کند، و لکن به قرائن منفصله حکم به جواز هم جنس به هم جنس می شود.

و لکن به نظر ما این استظهار ایشان ناتمام است:

این آیه منصرف به غضّ بصر مؤمنین از نساء و غضّ بصر مؤمنات از رجال می باشد و اطلاقی ندارد.

علاوه بر اینکه محتمل است که آیه در صدد بیان حرمت نظر نباشد، بلکه مراد این باشد که مردان مؤمن به زنان أجنبیه چشم نداشته باشند، مثل اینکه گفته می شود: چشمت به مال مؤمن نباشد و طمع در مال مؤمن نکن.

رجوع به شواهدی که در کتاب «الفوائد العلیّه» برای اثبات قاعده مقتضی و مانع ذکر شده است:

الفرع الثالث:

ص: ۵۵

اگر شکّ در لزوم بیع بشود، مانند اینکه شکّ بشود در تحقق غبن و یا وجود عیب و یا جعل شـرط خیار، فقهاء بناء بر لزوم آن می گذارنـد؛ چرا که أصل بیع مقتضـی لزوم است و شـرط خیار و عیب و غبن مانع از آن، که در فرض شکّ بناء بر عـدم مانع گذاشته می شود.

سپس مرحوم بهبهانی فرموده است:

گفته نشود: محتمل است وجه حکم به لزوم بیع در فرض شک، جریان استصحاب عدم غبن و عدم عیب و یا جریان استصحاب بقاء ملک بایع نسبت به ثمن و مشتری نسبت به مثمن، بعد از فسخ باشد؛ چرا که در مثل هبه چنین استصحابی که اثبات جواز آن را کنـد، وجود ندارد، در حالی که در فرض شکّ در لزوم هبه (به جهت معوّضه بودن آن یا رحم بودن موهوب له مثلاً) یا جواز آن، فقهاء فرموده انـد: أصل جواز هبه می باشـد، و برای حکم به لزوم، باید ثابت شود که این هبه هبه معوّضه و یا به ذی رحم می باشد، در حالی که در این مورد نیز می توانست استصـحاب بقاء ملکیت موهوب له بعد از فسخ واهب جاری شود که نتیجه آن لزوم هبه خواهد بود!

و لکن اشکال ما به این فرع این است که:

ممکن است که وجه حکم به جواز هبه، جریان استصحاب موضوعی باشد؛

توضیح ذلک:

هبه مشـروطه و هبه معوّضه دو قسم از هبه می باشند که نسبت میان آن دو عموم من وجه می باشد و هبه معوّضه لازم می باشد و هبه مشروطه جائز.

هبه معوّضه هبه ای است که أثیب علیها؛

برای مثال: اگر شخصی به زید هدیه بدهد و سپس زید نیز به عنوان عوض از آن هدیه ای به او می دهد، در این فرض هبه اولی هبه معوضه و لازم خواهد بود، و تا زمانی که زید در این هبه ثانیه رجوع نکند، شخص أوّل نسبت به هبه اولی حقّ رجوع ندارد، در حالی که در ضمن هبه اولی شرط هبه ثانیه هم نشده بود.

أمّا هبه مشروطه هبه ای است که در ضمن هبه شرط عوض در آن شده است؛

برای مثال: در مثال مذکور حال اگر هبه أولی مشروط به عوض باشد و لکن زید به شرط عمل نکند؛ مثل اینکه به زید کتابی هدیه بدهد به این شرط که او نیز کتابی به او هدیه بدهد، که در این فرض تا زمانی که زید کتاب را به او هدیه ندهد و به شرط وفاء نکند، این هبه اولی معوّضه نخواهد بود و فقط هبه مشروطه خواهد بود که لازم نمی باشد.

حال با توجّه به توضیح فوق جریان استصحاب عدم هبه معوّضه بودن هبه در فرض شکّ در معوّضه بودن آن واضح می شود؛ این هبه در هنگام انعقاد عوض نداشت، حال هم عوض ندارد.

بنابراین نیازی به استصحاب عدم کون الهبه مشروطاً نمی باشد تا اینکه اشکال شود: این استصحاب، استصحاب عدم ازلی است؛ چرا که این هبه در زمانی که معدوم بود، مشروطه نبود.

بله، در شکّ در اینکه هبه، هبه به ذی رحم بوده است یا خیر، استصحاب عدم کون الهبه هبه بذی رحم استصحاب عدم ازلی است، که بنابر عدم حجّیت آن أمر مشکل خواهد بود.

مگر اینکه استدلال به روایت مصعده بن صدقه بشود؛ چرا که این روایت حکم کرد که در أمر مهمّی مانند نکاح در فرض شکّ در خواهر بودن زن بناء بر عدم أختیّت گذاشته شود، پس در هدیه نیز در فرض شکّ در خواهر و یا رحم بودن موهوب له بناء بر عدم رحم بودن او گذاشته می شود.

و لکن اگر گفته شود: روایت مسعده سنداً و یا دلاله تمام نمی باشد: چرا که مسعده توثیق خاصّ ندارد، و یا اینکه این روایت مربوط به ازدواج است و یا به تعبیر مرحوم امام موضوع این روایت شکّ بعد از ازدواج می باشد «إمرئه تحتک» که گویا از این جهت که این شخص ید بر این زن دارد حکم به حلیّت او شده است، و یا «کلّ شیء لک» یعنی هر چیزی که در اختیار تو می باشد، حلال است. که در اینصورت أمر در مقام مشکل خواهد بود.

که البته ما این اشکالات را قبول نداریم.

و لکن حال که نه استصحاب عدم ازلی حجّت است و نه روایت مصعده، خلاف اجماع و ضرورت فقه نیست که با استصحاب بقاء ملکیت موهوب له حکم به لزوم این هبه بشود، و این که گفته می شود: مشهور در این فرض حکم به جواز هبه می کنند، مراد مشهور قدماء نمی باشد. و این فرع از زوایای فقه می باشد که بسیاری از فقهاء توجّه به این فروع نداشتند، پس چگونه می توان از این فروع یک قاعده استنتاج نمود؟!

الفرع الرابع:

اگر شکّ در محرمیّت زنی که قصد ازدواج با او می باشد، در این فرض حکم به جواز ازدواج با او می شود؛ چرا که زن بودن مقتضی جواز ازدواج می باشد و خواهر بودن او و مثلاً مانع می باشد، که إعتناء به احتمال این مانع نمی شود.

و لکن استشهاد به این فرع نیز ناتمام است؛

چرا که اگر استصحاب عدم ازلی معتبر باشد، استصحاب عدم خواهر بودن این زن جاری می شود؛ این زن قبل از وجود، به حمل شایع خواهر نبود، حال بعد از وجود نیز خواهر نمی باشد.

أمّا اشکال تعارض که در فوائد العليّه ذکر شده است، که فرموده اند: «استصحاب عدم أختیت با استصحاب عدم کونها أجنبیه معارض است»، صحیح نمی باشد؛

چرا که موضوع اثر شرعی طبق آیه «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» المرئه الّتی لیست بأخت می باشد؛ یعنی «کلّ أمرئه لیست بأخت یجوز نکاحها»، و این خانم بالوجدان زن می باشد و به إستصحاب عدم أخت نمی باشد، پس ضمّ وجدان به أصل می شود و حکم به جواز نکاح او می شود. و عدم کونها أجنبیه موضوع اثر شرعی نمی باشد تا استصحاب در آن جاری بشود، و اگر غرض از این استصحاب اثبات عدم أجنبیّت این خانم است تا گفته شود: پس او محرم می باشد، این استصحاب مثبت خواهد بود.

أمّا اگر استصحاب عدم ازلی مقبول و معتبر نباشد، ما رجوع به روایت مسعده می کنیم که فرمود: «کلّ شیء لک حلال .... أو إمرئه تحتک لعلّها أختک أو رضیعتک» که این کلام اطلاق دارد و شامل شکّ قبل از إزدواج هم می شود، یعنی ازدواج با او حلال است و لو از ابتدای ازدواج این شکّ را داشته است.

و اینکه مرحوم امام روایت را اینگونه قرائت می کند: «کلّ شیء لک حلال» خلاف ظاهر است، بلکه ظاهر آن «کلّ شیء حلال لک».

علاوه بر اینکه بر فرض روایت مسعده هم معتبر نباشد، حکم به عدم صحّت ازدواج با این خانم و بطلان نکاح با او با تمسّک به أصاله الفساد، خلاف ضرورت و اجماع نمی باشد، بلکه غایه الأمر گفته می شود: خلاف شهرت می باشد، و لکن روشن نیست که شهرت قدمائی بر آن باشد که کشف از رأی معصوم کند.

الفرع الخامس:

اگر شکّ در مسافت شرعیه شود که آیا مثلاً ۲۰ کیلومتر می باشد کما هو الظاهر عندنا یا ۲۲ کیلومتر و یا ۲۲/۵ کیلومتر و یا ۲۴ کیلومتر می باشد، در غیر مسافت قدر متیقّن می تواند باید نماز را تمام بخواند، و تنها وجه این مطلب این است که گفته شود: مکلّف بودن مقتضی تمام می باشد و سفر شرعی مانع از لزوم آن، حال که شکّ می شود که این سفر سفر شرعی است یا غیر آن، قاعده مقتضی و مانع جاری می شود و حکم به لزوم تمام می شود.

و لکن استشهاد به این حکم و فرع نیز ناتمام است:

چرا که أوّلاً: در این مسأله بعد از اجمال «إنّما التقصیر لمن سافر ثمانیه فراسخ» و شبهه مفهومیه در ۸ فرسخ، باید رجوع به اطلاق خطاب «المسافر یقصّر» شود و حکم به لزوم قصر می شود.

و اگر گفته شود: المسافر یقصّر اطلاق ندارد، همانگونه که آقای خوئی در این فرع به این اطلاق رجوع نکرده است، باید دلیل وجوب تمام را لحاظ نمود که آیا نسبت به هر مکلّفی اطلاق دارد یا خیر، که آقای خوئی به اطلاق «المکلّف یجب علیه التمام» رجوع نموده است؛ چرا که شکّ در تخصیص زائد می باشد.

و لکن ما در أدلّه اطلاقی نیافتیم که دلالت کند بر اینکه «کلّ مکلّف یجب علیه التمام»، و فقط یک روایت صحیحه (صحیحه فضیل بن یسار) می باشد که می فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الصَّلَاهَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ فَأَضَافَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَى الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ وَ إِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً فَصَارَتْ عَدِيلَ الْفَرِيضَهِ- لَا يَجُوزُ تَرْكُهُنَّ إِلَّا فِي سَفَرٍ»؛

ص: ۶۰

و لکن به نظر ما: این روایت نیز متصل به إرتکاز قطعی متشرّعی بر مشروعیّت نماز قصر بر مسافر می باشد؛ چرا که امامیه قصر در سفر را واجب و عامّه مشروع می دانند، پس أصل مشروعیت نماز قصر در سفر در زمان امام صادق و باقر علیهما السلام واضح بوده است، بنابراین این روایت نیز اطلاقی نسبت به مسافر به مسافت مشکوکه ندارد.

که در اینصورت علم اجمالی تشکیل می شود: که یا قصر بر او لازم است و یا تمام، که باید احتیاط کند.

بنابراین قاعده مقتضی و مانع در این فرع موضوع ندارد، و واضح هم نیست که حکم مشهور به لزوم تمام از جهت قاعده مقتضی و مانع بوده باشد.

البته برخی در این مسأله استصحاب وجوب تمام را جاری می کنند که: روزهای قبل نماز تمام واجب بود، امروز هم نماز تمام واجب است، و لکن ما این استصحاب را نپذیرفتیم؛ چرا که وجوب تمام انحلالی است و وجوب تمام امروز غیر از وجوب تمام دیروز است.

سپس ایشان در «فوائد العلیّه» فرعی را ذکر کرده اند که در آن استصحاب جاری است و لکن قاعده مقتضی و مانع جاری نمی باشد؛

شخصی خانه ای را اجاره کرده است و لکن سپس شکّ می شود که آیا خانه یک ساله اجاره شده است و یا دو ساله، در این صورت بعد از گذشت یک سال، استصحاب حکم به بقاء مکلیّت او نسبت به منافع این خانه می کند، و لکن از آن جهت که شکّ در وجود مقتضی می باشد، قاعده مقتضی و مانع جاری نمی شود.

ص: ۶۱

و لکن این مطلب ایشان نیز ناتمام است؛

چرا که در این فرع استصحاب موضوعی جاری می شود که عقد اجاره دو ساله بسته نشده است، و استصحاب بقاء ملکیّت منافع نیز جاری نمی شود؛ چرا که منافع سال دوم غیر از منافع سال أوّل می باشد و از ابتدا ملکیّت منفعت سال دوم مشکوک بوده است.

بنابراین در این فرع نه استصحاب بقاء ملکیّت جاری است و نه قاعده مقتضی و مانع، پس صحیح نیست که این فرع به عنوان مورد افتراق این دو قاعده ذکر شود.

الأصول العملیه/الإستصحاب /قاعده الإستصحاب القهقرائی و إعتبارها ۹۴/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /قاعده الإستصحاب القهقرائی و إعتبارها

خلاصه مباحث گذشته: تفاوت قاعده یقین و استصحاب و عدم اعتبار قاعده یقین بیان شد، و همچنین قاعده مقتضی و مانع و عدم اعتبار آن نیز بیان شد.

الفرق بین قاعده الإستصحاب و الإستصحاب القهقرائی؛

مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

در استصحاب قهقرائی بر خلاف استصحابات متعارف زمان مشکوک قبل از زمان متیقّن می باشد، در حالی که در استصحابات متعارف زمان متیقّن قبل از زمان مشکوک می باشد؛ چرا که در استصحاب قهقرائی الآن یقین به ظهور لفظ در یک معنای معیّن می باشد و شکّ در ظهور این لفظ در ضمن خطاب در زمان صدور خطاب شرعی می باشد، بنابراین زمان متیقّن متأخّر از زمان مشکوک خواهد بود؛ مانند اینکه شکّ در معنای لفظ «بیّنه» در زمان شارع می باشد، در حالی که معنای فعلی آن که شهادت عدلین باشد، معلوم می باشد.

إعتبار قاعده الإستصحاب القهقرائی؛

آقای خوئی فرموده است: روایات استصحاب شامل استصحاب قهقرائی نمی شود؛

ص: ۶۲

چرا که مورد دلیل استصحاب «إنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت» تقدّم زمان متیقّن و تأخیر زمان مشکوک می باشد، پس شامل استصحاب قهقرائی نمی شود.

و لکن همانگونه که عرض کردیم، این مطلب تمام نیست؛

چرا که با مورد کاری نداریم و عموم «لا تنقض الیقین بالشکّ» مهمّ می باشد، که مورد مخصّص آن نمی باشد، و به همین جهت است که خود آقای خوئی به مورد روایت که استصحاب فعلی است، إکتفاء نکرده است و با تمسّک به عموم «لا تنقض الیقین بالشکّ» حکم به جریان استصحاب استقبالی نموده است که مورد آن فعلیّت زمان متیقّن و استقبال زمان مشکوک می باشد؛ مانند زنی که الآن طاهر است و شکّ دارد که آیا این طهر تا غروب باقی می ماند یا خیر که استصحاب حکم به بقاء طهارت تا غروب می کند، در حالی که مورد روایت «إنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت» مورد استصحاب استقبالی نمی باشد.

بنابراین مورد مهمّ نمی باشد، بلکه مهمّ کبرائی است که در این أدلّه ذکر شده است که شامل استصحاب استقبالی هم می شود، خلافاً لصاحب الجواهر.

وجه صحیح در عدم شمول دلیل استصحاب، نسبت به استصحاب قهقرائی این است که:

در مورد این استصحاب نقض یقین به شکّ عرفاً صدق نمی کند؛ یعنی اگر زمان مشکوک متقدّم بر زمان متیقّن باشد، تعبّد در زمان مشکوک مصداق نهی از نقض یقین به شکّ نمی باشد، و نهی از نقض یقین به شکّ در صورتی مطرح می شود که زمان متیقن بر زمان مشکوک مقدّم باشد، که اگر إبقاء عملی متیقّن در زمان مشکوک نشود، نقض یقین به شکّ صادق خواهد بود.

ص: ۶۳

مثال: امروز می داند که زید عادل است و لکن شکّ دارد که در یک ماه قبل که در حضور او طلاق صادر شد، او عادل بود یا خیر؛ در این فرض اگر بناء بر عادل بودن او در یک ماه قبل گذاشته نشود، کسی نمی گوید: نقض یقین به شکّ صورت گرفته است.

پس استصحاب قهقرائی مشمول أدلّه استصحاب نمی باشد.

بله، إدّعاء شده است که: استصحاب قهقرائی یک بناء عقلائی است که در خصوص ظهورات لغویّه می باشد؛ یعنی عقلاء به شکّ در تغییر و تحوّل ظهور یک لفظ إعتناء نمی کنند و می گویند: ظهور و معنای این لفظ در زمان سابق همین است که ما الآن می فهمیم، و عقلاء به احتمال تفاوت معنای این لفظ در زمان سابق و زمان صدور خطاب إعتناء نمی کنند، و إلاّ باب عمل به این وقفنامه ها و وصایا که در زمان سابق نوشته شده است و عمل به این روایات منسدّ می شود؛ چرا که محتمل است معنایی که در ۱۳۰۰ سال قبل از این لفظ فهمیده می شد، غیر آن است که امروز فهمیده می شود.

و لکن همانگونه که آقای سیستانی نیز فرموده اند، ما چنین أصل و بناء عقلائی را قبول نداریم، بلکه این بناء عقلاء ناشی از وثوق و اطمینان به عدم نقل می باشد، و إلا اگر احتمال عقلائی تغییر معنای لفظ در طول زمان و تفاوت معنای امروز این لفظ با معنای آن در زمان شارع داده شود، ثابت نیست که عقلاء به این احتمال إعتناء نکنند.

و احتمال تغییر مدالیل الفاظ و ظهورات مشکل غالبی نیست که اگر بناء بر عدم نقل گذاشته نشود، انسداد لازم بیاید، بلکه در برخی از موارد این مشکل لازم می آید، که عمدتاً در اطلاق لفظ می باشد که مثلاً لفظ غنا امروز شامل آواز لهوی در کلام حقّ نیز می باشد و لکن در اطلاق آن نسبت به آن در زمان شارع شکّ می شود، که در مثل این موارد نیز اگر إکتفاء به قدر متیقن شود و بناء بر عدم تطابق دو معنی نشود، مشکلی لازم نمی آید.

بنابراین عـدم إعتناء عقلاء به احتمال تغییر معنای لفظ برای ما ثابت نمی باشـد و أصل عدم نقل را به عنوان یک أصل تعبّدی و عقلائی قبول نداریم، بلکه مرجع آن را وثوق به عدم نقل می دانیم.

نکته:

مرحوم آقای خوئی فرمودند:

دلیـل استصـحاب شامـل استصـحاب قهقرائی نمی شود؛ چرا که مورد آن یقین سـابق و شکّ لاحق می باشـد، که این تفاوت با موضوع استصحاب قهقرائی دارد.

و لکن به نظر این مطلب صحیح نیست؛

استصـحاب قهقرائی می توانـد بـازگشت به یقین سابق و شکّ لاحق کنـد؛ یعنی اگر أصل مثبت حجّت باشـد، می توان با دلیل استصحاب، استصحاب قهقرائی را نیز حجّت نمود، و نیازی به احراز بناء عقلاء نمی باشد.

توضیح مطلب:

برای مثـال لفـظ «بینه» الآـن ظهور در شـهادت عـدلین دارد و لکن نمی دانیم که این لفـظ در زمـان امام صادق علیه السـلام نیز ظهور در همین معنی داشت یا خیر؟

حال با تمسّک به استصـحاب می گوئیم: آن معنای ظاهر از لفظ بینه در زمان امام صادق علیه السلام و آن ظهور این لفظ هنوز هم بـاقی است و تغییر پیـدا نکرده است: «کـان لفظ البیّنه ظاهراً فی معنی فالآن کما کان»، و چون الآن لفظ بیّنه ظهور در معنای شهـادت عـدلین دارد، لازم عقلی این استصـحاب این است که ظهور سـابق همین معنای شـهادت عـدلین بوده است، و إلاّ اگر زمـان شـارع همچون ظهوری نداشـته است، حکم این استصـحاب به بقـاء ظهور سـابق لفظ و عـدم تغییر آن از زمان شارع تا به زمان حاضر کذب خواهد بود! (که دلیل حجیّت آن را نفی می کند).

بله، این استصحاب بقاء معنی ثابت در زمان شارع چه بسا در برخی از موارد معارض داشته باشد؛ و آن در موردی است که حالت سابق قبل از زمان مشکوک (زمان شارع) معلوم و مخالف با حالت حاضر متیقن باشد؛

برای مثال: زید الآن عادل می باشد و یقین به فسق او در ۲ ماه گذشته می باشد و شکّ در فسق او در ماه گذشته می باشد؛ در این فرض استصحاب بقاء حالت ثابت برای او در ماه گذشته تا زمان حاضر اثبات عدالت او را در ماه گذشته می کند و استصحاب بقاء فسق ثابت در ۲ ماه گذشته تا ماه گذشته اثبات فسق او را در ماه گذشته می کند، که در نتیجه دو استصحاب تعارض خواهند کرد.

أمّا اشکال تعارض در مانند این مثال لازم نمی آید؛

لفظ «صعید» الآن ظاهر در مطلق وجه الأرض می باشد و شکّ در ظهور آن در زمان شارع می باشد؛ در این فرض فقط استصحاب بقاء ظهور این لفظ در زمان شارع جاری می شود و اثبات می کند که ظهور آن در آن زمان نیز مطلق وجه الأرض بوده است، و لکن برای آن قبل از زمان شارع معنای متیقّن مخالف با معنای مطلق وجه الأرض ثابت نبوده است تا استصحاب بقاء آن معارض با استصحاب مذکور باشد.

و لکن اشکال این است که استصحاب بقاء ظهور ثابت برای لفظ «صعید» در زمان شارع و ضمیمه آن به وضوح ظهور فعلی آن در مطلق وجه الأرض و إثبات ظهور آن در معنای مطلق وجه الأرض در زمان شارع، مثبت می باشد؛

هم به این لحاظ که این لازم عقلی می باشد که با ضمیمه به علم به ظهور فعلی ثابت می شود و هم به این لحاظ که این استصحابات ظهور تصوّری و شأنی و لو خلّی نفسه لفظ را ثابت می کند، درحالی که آنچه حجّت است ظهور فعلی و تصدیقی لفظ در ضمن خطاب می باشد، نه ظهور شأنی و تصوّری آن؛

برای مثال: ظاهر لفظ «بیّنه» قبل از اسلام مطلق ما یبیّن الواقع و حجّت می باشد، حال شکّ در این می باشد که: آیا لفظ بیّنه در خطاب «إنّما أقضی بینکم بالبیّنات و الأیمان» ظاهر در مطلق دلیل و ما یبیّن الواقع بوده است و معنای سابق آن تا زمان صدور این خطاب باقی مانده است تا معنای این خطاب اینگونه باشد «إنّما أقضی بینکم بالأدلّه و الحجج و الأیمان» یا اینکه معنای آن تغییر کرده و تبدیل به شهاده عدلین شده است که معنای خطاب اینگونه باشد «إنّما أقضی بینکم بشهاده العدلین و الأیمان»؟ که این مورد استصحاب متعارف می باشد. و لکن مشکل آن این است که أصل مثبت می باشد؛ چرا که آنچه معتبر و حجّت است ظهور فعلی خطاب می باشد که زمان و مکان و حال و مورد خطاب در آن دخالت دارد، و لکن آنچه با استصحاب ثابت شد ظهور لو خلّی و نفسه می باشد که ظهور تصوّری است، نه ظهور در ضمن خطاب، (و این خطاب نیز که در سابق صادر نشده بود که ظهور فعلی و تصدیقی آن محرز شده باشد تا استصحاب ظهور فعلی آن بشود). و لازمه عقلی ظهور شأنی لولا القرینه ظهور فعلی است.

أدلّه حجیّت الإستصحاب:

الدلیل الأوّل: الإجماع ؛

أوّلین دلیلی که بر حجیّت استصحاب اقامه شده است، اجماع است:

مرحوم علاّمه فرموده است: «أنّ الإستصحاب حجّه لإجماع الفقهاء علی أنّه متی حصل حکم ثمّ وقع الشکّ فی أنّه طرأ ما یزیله أم لا، وجب الحکم علی ما کان أوّلاً، و لولا القول بالإستصحاب لکان ترجیحاً لأحد طرفی الممکن من غیر مرجّح».

ظاهر این عبارت این است که إجماع فقهاء اختصاص به امامیه ندارد و علمای عامّه نیز اتفاق بر حجیّت استصحاب دارند.

و لکن إدّعای اجماع صحیح نمی باشد:

أمّا به لحاظ علمای عامّه باید گفت: به طور قطع علمای عامّه در حجیّت استصحاب اختلاف دارند. و أمّا به لحاظ فقهای امامیه نیز سید مرتضی صریحاً استصحاب را انکار نموده است.

و لذا برخی فرموده اند: شاید مدّعای علاّمه إجماع عملی فقهاء بر استصحاب می باشد و لو لساناً منکر حجیّت آن باشند.

أمّا در مورد رأی علمای عامّه، در إرشاد الفحول نقل می کند:

«اختلفوا هل هو حجه عند عدم الدلیل علی أقوال؛

الأوّل: أنّه حجّه و به قالت الحنابله و المالکیه و أکثر الشافعیه و الظاهریه (أتباع داود الظاهری) سواء کان فی النفی أو الإثبات حکاه إبن حاجب عن الأکثرین.

الثانی: أنّه لیس بحجه و إلیه ذهب أکثر الحنفیه و المتکلّمین کأبی الحسین البصری، قالوا: لأنّ الثبوت فی الزمان الأوّل یفتقر إلی الدلیل فکذلک فی الزمان الثانی».

أمّا رأی علمای خاصّه:

مرحوم شیخ مفید در کتاب «مختصر التذکره بأصول الفقه» که در کنز الفوائد کراجکی چاپ شده است و أخیراً هم به صورت مستقل چاپ شده است، فرموده است: «الحکم باستصحاب الحال واجب لأنّ حکم الحال ثابت بالیقین و ما ثبت فلن یجوز الإنتقال عنه إلاّ بواضح الدلیل».

بنابراین ایشان قائل به حجیّت استصحاب شده اند.

و لکن سید مرتضی در انتهای «الذریعه» صریحاً استصحاب حال را منکر شده است و در وجه آن فرموده است: چرا که یقین به حدوث دلیل بر بقاء نمی باشد، و إدّعای بقاء با استناد به حدوث دعوای بدون دلیل است.

شیخ طوسی در «عدّه» بعد از ذکر کلام شیخ مفید در حجیّت استصحاب می فرماید: و فی ذلک محلّ نظر.

محقق حلّی در «معارج الأصول» مانند شیخ مفید قائل به جریان استصحاب شده است و لکن عبارتی در ذیل کلام خود دارد که گویا تمسّک به قاعده مقتضی و مانع می نماید و آن را تطبیق می کند، که یعنی استصحاب را از باب قاعده مقتضی و مانع قبول دارد، که در اینصورت مختصّ به شکّ در رافع خواهد بود. ایشان می فرماید:

«لنا: أنّ المقتضی للحکم الأوّل ثابت، فیثبت الحکم، و العارض لا یصلح رافعاً له؛ لأنّ العارض إنّما هو احتمال حدوث ما یوجب زوال الحکم، لکن احتمال ذلک یعارضه احتمال عدمه ..... و الّذی نختاره نحن: أن ینظر فی الدلیل المقتضِی لذلک الحکم الّذی یشک فی بقائه، فإن کان یقتضیه مطلقاً، وجب القضاء بإستمرار الحکم.... فیکون الحکم ثابتاً، عملاً بالمقتضی».

مرحوم شهید أوّل در «الذکری» در بحث استصحاب بقاء وضوء یا استصحاب بقاء حدث، عمده دلیلی که بر آن ذکر می کند عبارت است از اینکه: «أنّ الضعیف لاـ یعارض القوی»؛ یعنی: احتمال که أمری ضعیف است با یقین که یک أمر مستحکم و قوی می باشد، معارضه نمی کند، که این نشان می دهد که ارتکاز ایشان بر جریان استصحاب بوده است.

بنابراین اجماع قولی فقهاء ثابت نمی باشد، و اجماع عملی فقهاء نیز لسان ندارد؛ چگونه به قول آنان و إنکار حجیّت استصحاب در لسان ایشان اعتماد نمی شود و برای اثبات حجیّت آن استناد به عمل آنان می شود! که ایشان مِن حَیثُ لا یَشعُر عمل به استصحاب می نمودند!

ص: ۶۹

علاوه بر اینکه: بر فرض ثبوت اجماع، این اجماع تعبّدی نخواهد بود؛ چرا که محتمل است که مستند آنان در حجیّت استصحاب یکی از وجوهی باشد که ذکر می شود (سیره عقلاء و یا أخبار مثلاً)، بنابراین نمی توان از این اجماع ارتکاز متشرّعه و یا رأی معصوم علیه السلام را کشف نمود؛

توضیح مطلب:

اجماع اگر محتمل المدرك و مدرکی نباشد، وثوق به این حاصل می شود که منشأ این اجماع ارتکاز متشرّعه می باشد که این ارتکاز نیز لا محاله متصّل به زمان معصوم بوده است، پس کاشف از رضاء و رأی معصوم و حجّت خواهد بود.

و لکن اجماعی که محتمل المدرکی می باشد، اتصال آن به زمان معصوم احراز نمی شود.

بله، اگر احراز اتصال اجماع به زمان معصوم بشود و لو اجماع مدرکی باشد، این اجماع حجّت خواهد بود.

علاوه بر اینکه قدر متیقّن از این اجماع، جریان استصحاب در شبهات موضوعیه به نحو شكّ در رافع در غیر امور مهمّه می باشد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /أدلّه إعتبار الإستصحاب/ الدلیل الثانی بناء العقلاء ۹۴/۱۱/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /أدلّه إعتبار الإستصحاب/ الدلیل الثانی بناء العقلاء

خلاصه مباحث گذشته: أوّلین دلیل ذکر شده بر إعتبار استصحاب، إجماع بود که عدم تمامیت آن بیان شد.

الدلیل الثانی: بناء العقلاء

صاحب کفایه فرموده است:

إدّعاء شده است که عقلاء به استصحاب عمل می کنند و شارع نیز ردعی از این بناء نکرده است، پس استصحاب حجّت می باشد.

سپس ایشان اشکال نموده است و فرموده است:

ما از استقرار بناء عقلاء بر استصحاب تعبداً منع می کنیم؛

ص: ۷۰

چرا که عقلاء یا اطمینان به بقاء حالت سابقه دارند، که در این حال طبق اطمینان عمل می کنند، و یا ظنّ شخصی و یا ظنّ

نوعی به بقاء حالت سابقه دارنـد، که طبق این ظنّ عمل می کننـد، و یا اینکه رجاءً و یا احتیاطاً طبق حالت سابقه عمل می کنند و یـا به جهت غفلت از احتمال رفع حالت سابقه، به آن عمل می کننـد، و إلاّ اگر اطمینان به بقاء حالت سابقه و یا ظن نوعی به آن و یا غفلت از احتمال زوال آن نباشـد و به عنوان رجاء و احتیاط نیز به آن عمل نکنند، ما بناء عقلاء را به مجرّد احتمال بقاء حالت سابقه بر تعبّد به بقاء آن را احراز نکردیم.

علاوه بر اینکه بر فرض که عقلاء طبق حالت سابقه عمل کنند، عمومات ناهیه از عمل به غیر علم صـلاحیت رادعیّت از این بناء عقلاء را دارد.

بنابراین حاصل مطلب این است که: صاحب کفایه هم اشکال صغروی به این استدلال می کند و هم اشکال کبروی.

أمّا اشکال صغروی؛

مختصر این اشکال عبارت از این است که:

عقلاء دو مقام دارنـد: مقام أغراض تکوینیه و مقام احتجاج میان موالی و عبید و یا میان عقلاء بعضـی با بعض دیگر، و ما نشانه ای از حجیّت استصحاب چه در مقام احتجاج و چه در عمل عقلاء در أغراض تکوینیه نمی بینیم؛

أمّا در أغراض تکوینیه؛ غرض عقلاء در این مقام وصول به واقع می باشـد و تا مطمئن به وصول به واقع نشونـد، حتی بر حجّت نیز اعتماد نمی کنند، فضلاً از اعتماد بر بقاء حالت سابقه و یقین به حالت سابقه.

بله، گـاهی به جهت تزاحم أغراض و یـا در غرض لزومی به جهت احتیـاط و خوف از مخـالفت آن و یـا به جهت رجـاء و امید وصول به واقع به احتمال بقاء حالت سابقه إعتناء و عمل می کنند؛

مثال برای بناء بر بقاء حالت سابقه به جهت احتیاط عبارت از این است که:

پسـر برای تحصـیل به خارج از کشور سـفر کرده است، که پـدر برای تأمین مخارج او ماهانه مقـداری پول برای او می فرسـتد، حال احتمال عقلائی فوت پسـر وجود دارد و لکن پـدر از آن جهت که ممکن است فرزنـد او در قید حیات باشد و در صورت عدم ارسال پول به سختی و مشقّت بیافتد، به جهت احتیاط برای او پول إرسال می کند.

و لکن اگر در مـوردی تزاحم أغراض و یـا غرض لزومی و احتیـاط و یـا رجـاء وصول به واقع نباشـد، و یـا به جهت عـدم لزوم احتیاط، قصد عمل به احتیاط نداشته باشد، کجا عقلاء بناء بر حالت سابقه می گذارند؟! این بناء واضح نمی باشد.

برای مثـال: اگر شخصـی وکیلی داشت که او أمین بود و سـپس خبر خیـانت و خـائن شـدن این وکیـل به او رسـید، آیـا عقلاء همچنان قبول می کنند که به این وکیل أموال خود را بسپارند و به احتمال خائن شدن او إعتناء نکنند؟!

أمّا در مقام احتجاج؛ در این مقام نیز ثابت نیست که عقلاء به یقین سابق احتجاج نماینـد؛ برای مثال: مولی اموال خود را به عبد خود می سـپارد، و او اموال را به وکیلی که در سـابق أمین بود، می سپارد، در حـالی که شـایعه خائن شـدن او وجود دارد، آیا مولی بر این عبـد احتجـاج نمی کنـد که مگر این خبر و شـایعه به تو نرسـیده بود که این وکیـل خائن شـده است، پس چرا این اموال را به او سپردی؟! و آیـا عقلاء قبول می کننـد که این عبـد در پاسـخ بگویـد: چون این وکیـل در سابق انسان خوبی بود، اموال را به او سپردم؟!

این محصّل کلام صاحب کفایه بود که مرحوم آقای خوئی نیز این مطالب را پذیرفته است.

و لکن عدّه ای از بزرگان إدّعاء کرده اند که: بناء عقلاء یا در أغراض تکوینیه یا در مقام احتجاج بر بناء بر بقاء حالت سابقه می باشد؛

مرحوم محقق همدانی در حاشیه رسائل فرموده است:

اگر در موارد شکّ در رافع، بناء بر حالت سابقه نبود، اختلال نظام عقلاء لازم می آمد.

و ایشان به جهت وجود همین إرتکاز عقلائی أدلّه نقلیه استصحاب مانند «لا تنقض الیقین بالشکّ» را ظاهر در عموم می دانند، و إلاّـ عموم آن واضح نبود؛ چرا که محتمل بود که «ال» در لفظ «الیقین» عهد ذکری که مرجع آن یقین به طهارت باشد که مورد روایت است، که در این صورت روایت نسبت به غیر شکّ در بقاء موضوع اطلاقی نداشت.

آقای سیستانی نیز می فرمایند:

بناء عقلاء در هر دو مقام أغراض تکوینیه و احتجاج بر عمل به استصحاب می باشد؛

هنگامی که به عقلاء مراجعه می شود، مشاهده می کنیم که عقلاء در مواردی که نیاز به حیات و سلامتی و قدرت می باشد، إعتماد بر حالت سابقه می کنند:

برای مثال: در زمان سابق که وکیل زنده بود، موکّل أموال خود را به نزد او می فرستاد، و حال بعد از گذشت مدّت زمانی که شکّ در حیات او می کند، به مجرّد احتمال فوت او از فرستادن اموال خود امتناع نمی کند.

بلکه أصلاً عقلاء یک اطمینان احساسی دارند؛

برای مثال: در گذشته شخصی با او دوست بوده است، حال در احساس او این است که او هنوز هم با او دوست است و دشمن نشده است، که این احساس موجب سکون نفس او می شود، به همین جهت با او معامله دوست می کند، در حالی که از لحاظ ادراک جازم به بقاء دوستی او نیست و احتمال دشمن شدن او را می دهد.

و یا اگر کسی با او سابقه دشمنی داشته است، اطمینان احساسی به دشمنی او دارد؛ یعنی چون احساس او اینچنین شکل گرفته است که او دشمن است، به این حالت سابقه سکون نفس پیدا می کند، در حالی که احتمال دوستی او را می دهد.

بنابراین در مقام عمل طبق احساس خود عمل می کنند.

و اینکه صاحب کفایه فرمود: «عقلاء تعبّد به بقاء حالت سابقه ندارند و در مواردی که بناء بر عمل به حالت سابقه می گذارند یا از باب رجاء و یا از باب احتیاط و یا از باب غفلت می باشد»، مطلب صحیحی نیست؛

چرا که باب قضاء اگر چه مورد رجاء و احتیاط و غفلت نمی باشد و لکن قاضی کسی را که قول او مخالف حالت سابقه باشد، مدّعی قرار می دهد و کسی را که قول او موافق با بقاء حالت سابقه باشد، منکر قرار می دهد و قول او را موافق أصل می داند، و در باب قضاء در توجیه این بناء بر حالت سابقه جز اینکه گفته شود: عقلاء بناء بر حالت سابقه را لازم و یقین به حدوث را حجّت می دانند، توجیه دیگری ندارد.

(و لکن جالب این است که: آقای سیستانی در فقه منکر را کسی می داند که قول او موافق با أصل باشد، مشروط به اینکه قول او مخالف با ظاهر حال نباشد و إلاّ قولی که موافق با ظاهر حال باشد، آن موافق با أصل می باشد).

بلکه گاهی مسئله بسیار مهمّ می باشد و لکن با این حال عقلاء بر استصحاب إعتماد می کنند؛ برای مثال: در هنگام سوار شدن بر هواپیما، با وجود احتمال اینکه خلبان شاید مشکل روحی و یا جسمی پیدا کرده باشد و نتواند به طور صحیح هواپیما را إداره کند، از سوار شدن امتناع نمی کنند، و تا زمانی که اطمینان به مشکل روحی و جسمی او پیدا نشود، مردم سوار بر هواپیما می شوند و بر حالت سابقه این خلبان إعتماد می کنند.

ص: ۷۴

بنابراین بناء عقلاء بر عمل به حالت سابقه متیقنه دو منشأ دارد:

منشأ نفسی:

که همان الإطمئنان الإحساسی است؛ یعنی احساس انسان تحت تأثیر آن چیزی است که در گذشته آن را مشاهده نموده است؛ برای مثال: اگر برای أوّلین بار شخصی را ببیند که سواد ندارد، همواره در ذهن او چنین تصوّری خواهد بود که او سواد ندارد، در حالی که ممکن است او با سواد شده باشد.

یعنی این رؤیت سابق موجب احساسی در ذهن می شود که این احساس و ذهنیت در حالت لاحق نیز باقی است، به گونه ای که موجب سکون نفس او می شود، که به جهت این ذهنیّت طبق حالت سابقه عمل می کند، که در حقیقت عمل آنان بر طبق حالت سابقه از باب سکون نفس و اطمینان احساسی می باشد.

منشأ اجتماعی:

مراد از منشأ اجتماعی این است که: اگر به استصحاب عمل نشود، نظام اجتماع مختل می شود و لا أقلّ در سیر خود دچار کندی می گردد.

و أمّا اینکه محقق عراقی فرموده است: «اگر استصحاب موافق با بناء عقلاء باشد، نباید حجیّت آن مخالف داشته باشد، در حالی که بزرگانی که هر کدام واحد کألف می باشند، مخالف با بناء عقلاء بر بقاء حالت سابقه می باشند، بلکه برخی از بزرگان مانند سید مرتضی به طور صریح مخالف استصحاب می باشند» نفی بناء عقلاء بر بقاء حالت سابقه را نمی کند؛

چرا که این بزرگان اگر چه لساناً مخالف با استصحاب بودند و لکن خود ایشان در مقام عمل استصحاب را جاری می نمودند و بر طبق آن عمل می کردند.

ص: ۷۵

این محصّل کلام آقای سیستانی در مقام بود.

آقای صدر در بحوث فرموده است:

بنـاء عقلاء در أغراض تکوینیه بر عمـل به استصـحاب می باشـد و لکن برای ما بناء عقلاء بر بقاء حالت سابقه در مقام احتجاج ثابت نمی باشد؛

چرا که آنچه برای ما ثابت می باشد، عبارت از این است که:

عقلاء در مقـام أغراض تکوینیه، در عمل خارجی خود یک انس ذهنی با گذشـته و میل ذهنی به بقاء آن دارنـد، که این انس ذهنی موجب سکون نفس آنان می باشد.

و این مطلب که صاحب کفایه فرمود: گاهی منشأ بناء عقلاء بر حالت سابقه غفلت می باشد، نافی مدّعای ما نمی باشد؛ چرا که این غفلت نیز به جهت انس ذهنی به گذشـته می باشـد، به گونه ای که به سـبب آن در مقام عمل غفلت می نماینـد و جَری بر وِفق حالت سابقه می کنند، در حالی که اگر تأمّل کنند، متوجّه می شوند که بقاء حالت سابقه مشکوک می باشد.

و اگر این بناء عقلاء نبود، نظام معاش آنان مختلّ می شـد؛ چرا که بایـد یا احتیاط می کردند و یا به دنبال حجّت بر بقاء حالت سابقه می رفتند.

و لکن در مقـام احتجـاج ما جازم به بناء عقلاء بر بقاء حالت سابقه نیستیم، و لکن عـدم احراز این بناء در موارد احتجاج مانع از استدلال به بناء عقلاء در أغراض شخصیه بر حجیّت استصحاب نمی شود:

چرا که مهمّ اینست که دانسـته شود که: آیـا این بنـاء عقلاء بر بقـاء حـالت سابقه در أغراض تکوینیه خطری برای غرض شارع بوده است یا خیر؟

ص: ۷۶

حتی اگر عمل اصحاب به استصحاب در اثبات احکام شرعیه در زمان شارع هم ثابت نباشد، و لکن آنچه ثابت است این است که: در زمان شارع محتمل بود که عقلاء در عمل به استصحاب از محدوده أغراض تکوینیه خود و لو در آینده تعدّی کنند و در مجالات شرعیه نیز طبق استصحاب و انس ذهنی خود به حالت سابقه عمل کنند؛ حال اگر عمل به استصحاب در مجالات شرعیه خلاف غرض شارع باشد، باید شارع از عمل به استصحاب در این مجالات نهی کند و بر حذر از آن تنبّه بدهد؛ چرا که سکوت او در این حالت نقض غرض خواهد بود که بر شارع حکیم قبیح می باشد، و لکن اگر شارع سکوت نمود، کشف می شود که عمل به استصحاب در مجالات شرعیه خلاف غرض شارع نمی باشد و شارع به آن راضی می باشد، که این به معنای إمضاء بناء عقلاء می باشد.

و لکن به نظر ما این مطالب تمام نمی باشد:

أمّا اینکه آقای سیستانی بناء عقلاء را هم در أغراض تکوینیه و هم در مقام احتجاج ثابت می دانند، بطلان آن پر واضح می باشد؛

أمّا در مقام أغراض تکوینیه:

اگر مردم سوار بر هواپیما می شوند یا غافل از احتمال وجود مشکل روحی و یا جسمی در خلبان و یا هواپیما می باشند، و یا اطمینان به سلامتی خلبان و هواپیما دارند و یا اگر اطمینان به سلامتی خلبان ندارند، به جهت تزاحم أغراض بر آن سوار می شوند و یا به جهت این که باقی خلبانان نیز مثل این خلبان می باشند و تفاوتی میان آنان نیست؛ یعنی شکّ در سلامتی خلبان ناشی از منشأ عقلائی نمی باشد. و إلّا اگر این شکّ منشأ عقلائی داشته باشد، عقلاء سوار بر این هواپیما نمی شوند.

و یـا برای مثـال: اگر عقلاـ احتمال عقلائی نقص فنی در هواپیما بدهنـد (که منشأ عقلائی دارد، نه به جهت وسواس) سوار بر هواپیما نمی شونـد. و اگر سوار این هواپیما هم بشونـد، از این جهت است که در زنـدگی همواره این خطر می باشد و بیش از این موظف به حفظ جان خود نمی باشند، نه اینکه به صرف بناء بر حالت سابقه این خلبان یا هواپیما سوار بر آن بشوند.

و یـا اگر کسـی شـایعه کنـد که این خلبـان دچـار بیمـاری است که هر لحظه ممکن است دچـار صـرع بشود، قطعاً عقلاء سوار هواپیما نمی شوند.

و بحث مـا در أغراض لزومیه می باشـد و إلاّـ حتـی در أغراض تکوینیه نیز أغراض لزومیه بـا أغراض غیر لزومیه تفـاوت دارد و هیچگـاه در غرض لزومی در غیر مورد تزاحم در فرضـی که بناء بر حالت سابقه خلاف احتیاط می باشـد، عقلاء عمل به حالت سابقه نمی کنند.

أمّا در مقام احتجاج:

عقلاـ از عبـدی که مـأمور به حفـظ مـال مولی خود می باشـد، نمی پذیرنـد که اموال مولی را در بانکی قرار دهـد که احتمال عقلائی بر شـکست شـدن آن می باشد، با اسـتناد به عدم برشـکست شدن آن در سابق! و بر او احتجاج می کنند که اگر اموال خودت بود، آیا در این بانک می گذاشتی؟!

غرض عقلاء در أغراض تکوینیه وصول به واقع می باشـد، به گونه ای که حتی به حجّت نیز اعتماد نمی کنند؛ چرا که به دنبال ملاک های واقعی می باشند، که در این فرض إعتماد عقلاء بر حالت سابقه محرز نمی باشد، اگر محرز العدم نباشد. و در مقام احتجاج نیز همین مطلب جاری است.

بنابراین ما سیره عقلائیه بر عمل به استصحاب را قبول نداریم.

بله، در احتمال نسخ قانون مطلق و یا احتمال عزل مسئول و یا وکیلی که حکم او به صورت مطلق انشاء شده است (نه موقت که شکّ در إنقضاء مدّت آن شده باشد) عقلاء بناء بر حالت سابقه می گذارند. و لکن این دو مورد ارتباطی به موارد دیگر ندارد.

بله، اگر مراد از بناء عقلاء سیره متشرعه باشد، باید گفت:

سیره متشرّعه فقط در موارد خاصّ می باشد: مانند شک در بقاء حدث و یا شک در بقاء طهارت با علم به سبق حدث یا طهارت، که این فقط دلیل بر جریان استصحاب در خصوص شبهات موضوعیه شک در رافع حدث یا رافع طهارت خواهد بود، که قدر متیقن از اجماع فقهاء نیز همین است، که این ارتباطی به بناء عقلاء و یا موارد دیگر شکّ در بقاء ندارد.

أمّا اینکه مرحوم صاحب کفایه فرمود:

بر فرض ثبوت این بناء عقلاء، در ردع آن آیات ناهیه از عمل به غیر علم کافی است.

مرحوم نائینی و آقای خوئی به ایشان اشکال نموده اند و فرموده اند:

شما در بحث رادعیت آیات ناهیه از عمل به ظنّ از عمل به خبر واحد فرموده اید: رادعیّت این آیات از خبر واحد دوری است، پس رادع از عمل به خبر واحد نمی باشد؛

چرا که از جهتی: رادعیت این آیات فرع بر عدم تخصیص این آیات به این سیره عقلاء بر خبر واحد می باشد و إلاّ اگر تخصیص خورده باشند، دیگر عموم آن حجّت نخواهد بود تا رادع از این سیره باشد، و از جهت دیگر: عدم تخصیص این آیات به سیره، فرع بر ردع این آیات از سیره می باشد (چرا که رادع دیگری نمی باشد) و إلاّ اگر این سیره ردع نشود و مردوعه نباشد، صلاحیت تخصیص این عمومات را دارد، که این موجب دور می باشد.

حال چگونه در این بحث این آیات را رادع می دانید؟! چه فرقی میان دو مقام می باشد؟!

سپس آقای خوئی در ادامه فرموده است:

مرحوم آخونـد در حاشیه کفـایه در بحث رادعیّت آیات از سـیره عقلاء بر عمل به خبر واحـد، مطلب و نکته ای را برای اثبات حجیّت خبر واحد فرموده است که در مقام جاری نمی باشد؛

ایشان در حاشیه کفایه فرموده است:

چه بسا گفته شود: بعد از تعارض این آیات و سیره، رجوع به استصحاب حجیّت این سیره بر عمل به خبر واحد می شود؛ یعنی قبل از نزول این آیات، به طور قطع رادعی از این سیره نبود که از این عـدم ردع کشف إمضاء شـده بود، حال بعد از نزول این آیات و تعارض آن با سیره، شکّ در بقاء حجیّت سیره عقلاء می شود که استصحاب حکم به بقاء حجیّت آن می کند.

و لکن این مطلب را در استصحاب نمی توان گفت:

چرا که بعـد از تعارض بناء عقلاء بر عمل به استصـحاب و عمومات آیات ناهیه، دیگر نمی توان گفت: قبل از نزول این آیات، از عدم ردع شارع إمضاء نسبت به این بناء عقلاء بر عمل به استصـحاب کشف شده است، حال بعد از تعارض استصحاب بقاء حجیّت استصحاب جاری می شود!؛ چرا که حجیّت استصحاب أوّل الکلام است و بحث در حجیّت آن می باشد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /أدلّه إعتبار الإستصحاب/ بناء العقلاء ۹۴/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /أدلّه إعتبار الإستصحاب/ بناء العقلاء

مرحوم محقق همـدانی و مرحوم نائینی بناء عقلاء را در موارد شک در رافع پـذیرفته انـد، بلکه آقای نائینی این بناء عقلاء را به الهام الهی دانسته است.

ص: ۸۰

و مرحوم آقای داماد و آقای صدر و آقای سیستانی از جمله قائلین به بناء عقلاء بر عمل به حالت سابقه می باشند.

مرحوم صـاحب کفایه فرمود: بناء عقلاء بر عمل به حالت سابقه یا از باب اطمینان به بقاء می باشـد یا از باب غفلت و یا از باب رجاء و یا از باب احتیاط مستحبّ، نه از جهت حجیّت استصحاب.

آقای سیستانی در اشکال به این مطلب فرموده اند:

پس چگونه در بـاب ترافعـات و قضـاء، عقلاء مـدّعی را کسـی می داننـد که قول او مخالف حالت سابقه می باشـد و قول او را

مخالف أصل می دانند؛

برای مثال: اگر شخصی إدّعاء کند که دیگری کتاب خود را به او بخشیده است، عقلاء او را مدّعی قرار می دهند؛ چرا که قول او مخالف حالت سابقه می باشد، که این نشان می دهد که قول او مخالف حجّت می باشد و لذا از او برای اثبات مدّعای خود دلیل مطالبه می کنند، و واضح است که این مورد ارتباطی به غفلت و یا رجاء و یا احتیاط ندارد.

و لکن این مطلب با مبانی فقهی ایشان تناسب ندارد؛

چرا که ایشان در فقه فرموده اند: کسی مدّعی است که قول او مخالف أصل باشد، مگر اینکه قول او موافق ظاهر حال باشد که در اینصورت او مدّعی نمی باشد؛

برای مثال: مردی می گوید: من نفقه زوجه ام را پرداخت کرده ام، پس از آن جهت که قول او مخالف أصل می باشد، او مدّعی است، أمّا اگر قول او در عین حال که مخالف أصل باشد، موافق ظاهر حال باشد به اینکه این زن سال ها در کنار این مرد و در خانه او زندگی کرده است و حال إدّعاء می کند که این مرد به او نفقه نداده است، در این فرض ظاهر حال پرداخت نفقه می باشد و این زن مدّعی خواهد بود.

ص: ۸۱

حال اشکال ما به ایشان عبارت از این است که:

شما صاحب قول مخالف ظاهر حال را مـدّعی می دانیـد، در عین حال ظاهر حال را (به صورت مطلق) حجّت نمی دانید، با این حـال از این غیر حجّت برای تشـخیص مـدّعی و منکر اسـتفاده نموده ایـد، و شـما مـدّعی را کسـی قرار می دهیـد که «لو تَرَک تُرِک» و اگر چه قول او مخالف أصل باشـد؛ به همین جهت اگر زوج و زوجه در مقـدار زمان عقـد موقّت اختلاف نماینـد و یا در موقّت بودن عقد یا دائمی بودن آن اختلاف نمودند، قول کسـی که مدّعی مدّت بیشتر یا عقد دائم است، نیاز به اثبات دارد و او مـدّعی اسـت، در حـالی که صـریحاً فرمـوده ایـد: اگر زوج و زوجه هر دو در بقـاء زوجیت شـکّ کننـد، استصـحاب بقـاء زوجیت جاری می شود؛ بنابراین در عین حال که این استصـحاب با قول مـدّعی زمان بیشتر عقد و یا دوام آن موافق می باشد و لکن عند العقلاء مُلزَم به اثبات إدّعای خود است.

بله، ما در فرض شکّ در بقاء عقد، أصل را عدم بقاء و عدم مدّت بیشتر می دانیم؛

چرا که استصـحاب موضوعی جاری است که عبارت باشـد از استصـحاب عـدم جعل و إنشاء زوجیت بیش از یک ماه مثلاً می باشد، که با وجود این أصل موضوعی، نوبت به استصـحاب بقاء زوجیت نمی رسد؛ زیرا که در أمر نکاح موضوع بقاء زوجیت شرعـاً إنشـاء المتعاقـدین می باشـد؛ چرا که آیه می فرمایـد: «أوفوا بالعقود» که یعنی خود عقـد و إنشاء موضوع برای نکاح می باشد، و یا این کلام حضرت «فإذا قالت نعم فهی زوجتک» که یعنی نفس ایجاب و قبول زن و شوهر، موضوع حکم به زوجیت شرعاً می باشد.

گفته نشود: استصحاب عدم جعل زوجیت بیش از یک ماه با استصحاب عدم جعل زوجیت خصوص یک ماه معارضه می کند؛

چرا که در پاسخ می گوییم: استصحاب عدم جعل زوجیت خصوص یک ماه اثر ندارد:

چرا که اگر غرض از آن نفی زوجیت در این یک ماه می باشد، اینکه قدر متیقن از زوجیت می باشد، و اگر غرض از آن اثبات إنشاء زوجیت یک ساله باشد، مثبت خواهد بود.

بنابراین با قطع نظر از این اشکال، آقای سیستانی پذیرفته اند:

ممکن است قول مدّعی موافق با حجّت شرعیه باشد و لکن در عین حال از آن جهت که مخالف ظاهر حال می باشد، عند العقلاء ملزم به اثبات باشد، پس چگونه ایشان برای اثبات بناء عقلاء بر إعتبار حالت سابقه استشهاد می کند به اینکه مدّعی در نزد عقلاء کسی است که قول او مخالف استصحاب باشد، پس استصحاب حجّت است؟!

به نظر ما مدّعی کسی است که خلاف حجّت معتبره للشاکّ إدّعاء می کند؛ حال ممکن است این حجّت معتبره، أماره باشد؛ مانند فرض إدّعاء بر خلاف قاعده ید یا قاعده فراغ، مثل إدّعاء بطلان عقد یا إدّعاء ملکیّت مالی که در ید دیگری است، و ممکن است این حجّت معتبره، أصل باشد. و عرف نیز همین شخص را مدّعی می داند و لکن در مصادیق حجّت با شرع اختلاف دارد؛ چرا که «مدّعی» حقیقت شرعیه ندارد، بلکه او کسی است که مُلزَم به اثبات مدّعای خود می باشد.

بنابراین ما می پذیریم:

در مورد اشتباه حقوق أعمّ از اموال و غیر آن، در فرض شبهه موضوعیه به نحو شکّ در رافع، بناء عقلاء بر جریان استصحاب می باشد و بناء بر حالت سابقه می گذارند:

به همین جهت کسی که مدّعی زوال حقّ سابق یا ملک سابق غیر می باشد و إدّعاء انتقال آن حق و یا ملک را به خود می کند، او مدّعی است؛ چرا که خلاف حجّت معتبره سخن می گوید، و اگر هر دو طرف هم شکّ کنند که آیا این حقّی که برای دیگری ثابت بود، رافع برای آن حاصل شد و یا این ملکی که برای دیگری ثابت بود، مزیل پیدا کرد یا خیر، أصل عدم انتقال می باشد. و یا اگر شخص شکّ کند که دِین خود را أداء کرد یا خیر، عقلاء بناء بر عدم أداء دین می گذارند و وظیفه او را تجدید أداء دین می دانند. و یا اگر شکّ در هبه نمودن این مال به دیگری شود، بناء بر عدم هبه گذاشته می شود و اگر کسی إدّعاء هبه آن را نماید، او مدّعی است؛ چرا که قول او مخالف حجّت معتبره لدی الشاك خواهد بود و اگر چه این قول موافق ظاهر حالی باشد که شرعاً معتبر نمی باشد، بر خلاف آقای سیستانی که صاحب قول موافق ظاهر حال را و اگر چه شرعاً غیر معتبر باشد، مدّعی نمی داند، در حالی که میزان قرار دادن ظاهر حال انضباط ندارد.

أمّا در غیر اموال و حقوق، بناء عقلاء بر بقاء حالت سابقه ثابت نیست، بلکه ثابت العدم می باشد؛ مانند وکیلی که شکّ در زوال عقل او شده است، آیا عقلاء بناء بر عدم زوال عقل او می گذارند و اموال خود را به او می سپارند؟!

نکته:

صاحب کفایه فرمود:

بناء عقلاء بر عمل به حالت سابقه یا از باب اطمینان به بقاء می باشد یا از باب غفلت و یا از باب رجاء و یا از باب احتیاط مستحبّ، نه از جهت حجیّت استصحاب.

ص: ۸۴

حال آقای سیستانی به ایشان اشکال نموده اند و فرموده اند:

فرض بناء بر حالت سابقه به جهت رجاء معقول است و آن در موردی است که اگر طبق حالت سابقه عمل کند و عمل او موافق با واقع باشد، نفعی برای او حاصل می شود و لکن اگر عمل او خلاف واقع باشد، یا ضرر نمی کند و یا اگر ضرر هم کند، این ضرر به مقدار آن نفع محتمل نمی باشد، که این بناء از باب حجّت نمی باشد؛ یعنی اگر طبق حالت سابقه عمل نکند، توبیخ نمی شود.

و فرض بناء بر حالت سابقه به جهت احتیاط نیز معقول است و آن در موردی است که اگر عمل به حالت سابقه نکند و موافق با واقع باشد، متضرّر می شود. که این بناء نیز ارتباطی به اعتبار و حجیّت استصحاب ندارد.

أمّا اینکه شما بناء عقلاء بر حالت سابقه به جهت ظنّ شخصی و یا نوعی به بقاء را مغایر با حجیّت استصحاب دانستید، صحیح نیست؛ چرا که ظنّ نوعی عقلاء به بقاء منافات با حجیّت استصحاب ندارد.

و لکن این اشکال صحیح نمی باشد؛

چرا که مراد صاحب کفایه این است که: عقلاء عمل به حالت سابقه را لازم نمی دانند و لکن چون در مقام عمل چاره ای از انتخاب عمل مناسب با حالت سابقه یا عمل غیر مناسب با آن نمی باشد، گاه عقلاء به جهت وجود مرجّح عمل بر وفق حالت سابقه را اختیار می کنند و بناء بر آن می گذارند، که آن مرجّح گاه رجاء و یا احتیاط و یا ظنّ شخصی و یا نوعی می باشد،

و اینگونه نیست که هر آنچه موجب ظنّ نوعی می باشد و عقلاء بر طبق آن عمل می کنند، آن در نزد عقلاء حجّت باشد؛

برای مثال: شهرت نیز موجب ظنّ نوعی است، حال اگر گاهی عقلاء به شهرت از آن جهت که موجب ظنّ نوعی است، عمل کنند، این بدین معنی نخواهد که: پس عقلاء شهرت را حجّت می دانند! بلکه عقلاء از باب مرجّح در مقام عمل به آن عمل می کنند.

و شاهد بر این مطلب این است که: صاحب کفایه بناء عقلاء بر حالت سابقه در فرض وجود ظنّ را در موردی که مخالف با حجّت معتبره باشد، إدّعاء نمی کند، که این نشانگر این است که این ظنّ در نزد عقلاء فقط مرجّح در مقام عمل می باشد.

نکته:

مرحوم آقای خوئی در این بحث حجیّت استصحاب در نزد عقلاء را انکار می نماید، و لکن در بحث از مدلول أخبار استصحاب و عبارت «لا تنقض الیقین بالشکّ» می فرماید: این کلام امام إرجاع به إرتکاز عقلاء بر عدم جواز نقض یقین سابق به شکّ لاحق می باشد.

حال ممکن است تنافی میان این دو کلام آقای خوئی به نظر برسد، همانگونه که آقای صدر می فرماید: ما این اشکال تنافی را برای ایشان نقل کردیم و ایشان نیز پاسخ داد.

موضع این بحث در باب روایات استصحاب می باشد و در آن مقام بحث خواهیم کرد.

و لکن می توان برای دفع این تنافی دو توجیه ذکر نمود:

توجیه أوّل:

عقلاء اگر چه به استصحاب احتجاج نمی کنند و آن را حجّت نمی دانند و لکن استحسان و میل عقلائی نسبت به جعل حجیّت دارند؛ یعنی اگر شارع آن را معتبر نماید، آن را قانون خوب و مناسبی می بینند، خصوصاً که در بعض موارد این قانون (یعنی اشتباه حقوق و اموال) إرتکاز عقلاء بر آن می باشد.

مثال: عقلاء إرتکازی بر ضـمان کاهش ارزش پول ندارنـد و لکن اگر این ضـمان قانون شود، مردم می گوینـد: قانون خوب و مناسبی است.

و بسـیاری از حقوق عقلائیه از همین قبیل می باشـد که مطابق با اسـتحسان عقلائی می باشد و لکن إرتکازی بر ثبوت آن نمی باشد.

توجیه دوم:

در روایت فرموده است: «لا ینبغی أن تنقض الیقین بالشکّ» و لکن این به این معنی نیست که: إرتکاز عقلاء بر عدم نقض یقین به شـکّ می باشـد و اینکه عقلائـاً نمی تـوان نقض یقین به شـکّ نمود، بلکه (ممکن است) مراد این است: لاـ ینبغی أن تنقض الیقین بالشکّ و لو شرعاً.

الرجوع إلی البحث عن رادعیّه الآیات الناهیه:

صاحب کفایه فرمود:

آیات ناهیه از عمل به ظنّ، صلاحیّت رادعیّت از استصحاب دارد.

در این بحث باید گفت: بعد از تسالم انعقاد بناء عقلاء، باید دو مطلب بحث شود؛

مطلب أوّل:

آیا عدم ردع کاشف از إمضاء شارع می باشد؛

توضیح مطلب:

آیات ناهیه رادع از بناء عقلاء بر استصحاب نمی باشد؛

چرا که مفـاد این آیات ارشاد به حکم عقل می باشـد؛ یعنی مفاد آن این است که: «پیروی از گمان نکن و اسـتناد به آن نکن» که در اینصورت آیات شامل حجج شرعیه نخواهد بود؛

یعنی اگر شارع استصـحاب را حجّت کرده باشـد، عمل به حالت سابقه عمل به غیر علم نمی باشـد، بلکه عمل از روی علم می باشـد؛ چرا که علم دارد که امام صادق علیه السـلام فرمود: «لا تنقض الیقین بالشکّ أبداً»، پس اتّباع از استصـحاب اتّباع از علم می باشد، پس این آیات رادع از عمل به حجّتی که حجیّت آن معلوم می باشد، نیست.

و لکن مجرّد عدم ردع کافی برای اثبات حجیّت استصحاب نمی باشد:

چرا که عدم ردع چگونه می تواند کاشف از إمضاء شارع نسبت به بناء عقلاء بر استصحاب باشد؟!

آقای صدر در مباحث الأصول فرموده اند:

عدم ردع از بناء عقلاء در بحث استصحاب کاشف از إمضاء این سیره نمی باشد؛

چرا که محتمل است شرع مقدّس موافق با بناء عقلاء بر عمل به استصحاب نباشد و در مقام ثبوت «رفع ما لایعلمون» را جعل نموده باشد و آن را به مردم إعلان ننموده است، و لکن شارع مشاهده می کند که:

گاهی این بناء عقلاء بر استصحاب با أصل برائت توافق دارند و در نتیجه واحد می باشند، که در این فرض غرض واقعی مولی حفظ می شود.

و گاهی این بناء عقلاء با أصل برائت تخالف دارند، به اینکه نتیجه برائت نفی تکلیف و نتیجه استصحاب بقاء آن می باشد، و لکن شارع هنگامی که این موارد اختلاف را ملاحظه می کند، متوجّه می شود که درصد مخالفت و موافقت أصل برائت با واقع مساوی با درصد مخالفت و موافقت استصحاب با واقع می باشد؛ یعنی هر دو به یک مقدار مساوی غرض های مولی (غرضهای ترخیصی و غرضهای لزومی) را حفظ می کنند و تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند؛ حال در این فرض چه الزامی است که شارع به مردم إعلان کند: استصحاب معتبر نمی باشد و آنچه جعل شده است، برائت می باشد؟ بلکه معقول است که شارع در این فرض از ردع استصحاب سکوت کند.

بنابراین از عدم ردع شارع و سکوت او در قبال بناء عقلاء بر استصحاب، إمضاء آن کشف نمی شود.

ص: ۸۸

و سپس خود ایشان به این مطلب اشکال نموده و آن را منع کرده اند؛

ایشان فرموده اند:

اگر شارع حکم ظاهری بر خلاف حکم ظاهری عقلائی داشته باشد، عدم بیان این حکم ظاهری نقض غرض خواهد بود؛ یعنی جعل أصل برائت به جهت وجود غرض در این حکم ظاهری بوده است، حال عدم بیان این قانون و إعلان آن به مردم، نقض این غرض ظاهری در جعل آن خواهد بود.

به عبارت دیگر: جعل برائت به جهت حفظ غرض ترخیصی محتمل بوده است، به این معنی که مکلّفین نسبت به مباحات واقعیه، بالفعل مرخّص العنان باشند، و عدم بیان این جعل نقض این غرض خواهد بود؛ (چرا که مردم به جهت عدم اطّلاع از این قانون، در مواردی که حالت سابقه حکم لزومی می باشد، مرخّص العنان نخواهند بود).

و لکن به نظر ما این جواب ایشان از اشکال قانع کننده نمی باشد؛

چرا که أوّلاً: غرض ترخیصی شارع این است که مردم از طرف شارع مرخّص العنان باشند، نه از طرف خودشان، و شارع نیز با جعل برائت آنان را از ناحیه شرع مرخص العنان نموده است، پس غرض او حاصل شده است و لو خود مکلّفین از این ترخیص اطّلاع ندارند.

ثانیاً: مبنای تزاحم میان غرض ترخیصی و غرض لزومی در موارد اشتباه صحیح نیست؛

چرا که گاهی مصلحت تسهیل در مقام ظاهر إقتضاء می کند که مولی برائت جعل کند و گاهی أهمّیت أغراض لزومیه اقتضاء می کند که جعل احتیاط کند.

حال طبق این مطلب واضح است که إلزامی بر شارع نمی باشد که مردم را از عمل به استصحاب ردع نماید؛ چرا که غرض شارع از جعل برائت تسهیل بر مردم بود که حاصل شد و فرض این است که در موارد تخالف میان برائت و استصحاب، مردم به خلاف واقع دچار نمی شوند؛ چرا که عمل به استصحاب در فرضی که حالت سابقه تکلیف می باشد، موافق با احتیاط می باشد. و بر شارع نیز لازم نیست توهّمات مردم را مانند توهّم لزوم عمل به استصحاب را ردّ نماید؛ برای مثال مردم گمان می کنند که در هنگام تکبیره الإحرام، باید دست ها تا کنار گوش ها بالا آورده شود و یا گمان می کنند که شرط صحّت نماز، پوشش کامل است، آیا بر شارع لازم است که این توهّمات را ردّ نماید؟!

اشکال صحیح بر کلام أوّل آقای صدر این است که:

اینچنین نیست که همواره استصحاب با برائت معارض باشد، بلکه گاهی استصحاب خلاف احتیاط و موجب حق و ناحق می شود؛ مانند استصحاب در حقوق الناس؛ برای مثال اگر در واقع هبه واقع شده باشد، استصحاب عدم هبه موجب پایمال شدن حقّ موهوب له می شود، کما اینکه در مقام امتثال نیز گاهی استصحاب خلاف احتیاط می باشد: مانند استصحاب بقاء طهارت.

الأصول العملیه/الإستصحاب /رادعیه الآیات الناهیه عن العمل بالظنّ ۹۴/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /رادعیه الآیات الناهیه عن العمل بالظنّ

خلاصه مباحث گذشته: بحث در مورد رادعیت آیات ناهیه از عمل به ظنّ نسبت به بناء عقلاء بر عمل به استصحاب بود که مرحوم آخوند آیات ناهیه را رادع از این بناء عقلاء دانست.

بحث در مورد رادعیت آیات ناهیه از عمل به ظنّ نسبت به بناء عقلاء بر عمل به استصحاب بود که مرحوم آخوند آیات ناهیه را رادع از این بناء عقلاء دانست.

مرحوم نائینی به ایشان اشکال نمودند: چه تفاوتی میان بناء عقلاء بر عمل به خبر واحد می باشد و میان بناء عقلاء بر استصحاب می باشد، که در مورد أوّل شما فرمودید: رادعیّت آیات از این بناء عقلاء مبتلی به محذور دور می باشد؟!

حال برای جواب از این شبهه، وجوهی ذکر شده است؛

ابتدا نکته ای باید ذکر شود:

نظر مرحوم آخوند این است که:

سیره عقلائیه در باب حجج تا ردّ از آن واصل نشود، عقلاً منجّز و معذّر می باشد و نیاز به احراز امضاء آن نمی باشد؛ چرا که به شهادت وجدان این سیره موضوع برای تنجیز و تعذیر عقلی است. بنابراین این سیره که حجّت فعلی شد، مقیّد عمومات خواهد بود، پس عموم «لا تقف ما لیس لک به علم» نمی تواند رادع از این سیره باشد؛ چرا که این سیره صلاحیت تقیید آن را دارد.

ص: ۹۰

و بر فرض که این سیره بالفعل مقیّد عموم آن نباشد، تکافیء خواهند کرد: یعنی نه آیات رادع از سیره می باشد؛ چرا که محذور دور لازم می آید، و نه سیره مقیّد این عمومات می باشد، که نتیجه این تکافیء عدم وصول ردع از سیره خواهد بود، که در نتیجه حجیّت سیره بالفعل ثابت می گردد و عقل حکم به تنجیز و تعذیر نسبت به این سیره می کند. و لکن ایشان در

بحث استصحاب به آیات برای اثبات ردع باستناد نموده است.

وجه أوّل:

آقای خوئی در توجیه تفاوت میان این دو بحث وجهی ذکر نموده است، و آن عبارت از این است که:

صاحب کفایه در هامش کفایه در بحث حجیّه خبر واحد فرموده است:

سیره بر عمل به خبر واحد قبل از نزول آیات ناهیه از عمل به غیر علم، نیز ثابت بود و شارع در آن زمان از این سیره ردعی نکرده بود، که از این عدم ردع إمضاء این سیره و حجیّت خبر واحد در آن زمان کشف شده بود، حال که بعد از نزول این آیات شکّ در إمضاء این سیره می گردد، استصحاب إمضاء شارع نسبت به بناء عقلاء بر عمل به خبر واحد جاری می شود، و لکن در مقام برای إحراز إمضاء بناء عقلاء بر عمل به استصحاب، نمی توان به استصحاب إمضاء شارع نسبت به بناء عقلاء قبل از نزول آیات تمسک نمود؛ چرا که بحث در حجیّت استصحاب می باشد و تمسّک به استصحاب برای اثبات إمضاء بناء عقلاء بر استصحاب مصادره به مطلوب می باشد.

و لکن این کلام و وجه صاحب کفایه صحیح نمی باشد:

اشکال أوّل: دلیل بر حجیّت استصحاب أخبار واحد و ظنّی الصدور می باشد، حال تمسّک به استصحاب إمضاء شارع نسبت به بناء عقلاء بر عمل به خبر واحد، برای اثبات حجیّت خبر واحد، مبتلی به محذور دور خواهد بود.

مگر اینکه صاحب کفایه بفرماید: أخبار دالّ بر استصحاب مستفیض می باشد، نه خبر واحد.

اشکال دوم: عدم ردع شارع در ابتدای شریعت، کاشف از إمضاء و دلیل بر رضایت شارع نمی باشد؛

چرا که أوّلاً: احتمال إهمال ثبوتی در ابتدای شریعت می باشد؛ چرا که دین کامل نبود و به تدریج کامل شد: « الیوم أکملت لکم دینکم» و در بسیاری از مسائل، موقف اسلام موقف اهمال بود، نه موقف امضاء و نه موقف إلغاء.

ثانیاً: بر فرض شارع موقف ثبوتی داشته است، شاید موقف ثبوتی او إلغاء سیره عقلائیه بوده است و لکن بیان آن میسور نبوده است و یا مصحلت در بیان آن نبوده است؛ چرا که مردم حدیث العهد به اسلام بوده اند و احکام به صورت تدریجی بیان می شده است، کما اینکه حرمت شرب خمر که از مسائل اساسی اسلام است، به تدریج و با تأخیر بیان شده است.

ثالثاً: بر فرض ظاهر سکوت شارع إمضاء این سیره در ابتدای شریعت بوده است، و لکن دلیل بر این إمضاء دلیل لبی است، نه دلیل لفظی که اطلاق داشته باشد، و محتمل است که موضوع این إمضاء و حجیّت، سیره معاصرین صدر اسلام باشد، حال با وجود احتمال اختلاف موضوع، چگونه می توان در حکم به حجیّت إلغاء خصوصیت نمود و آن را به سیره در زمان معاصر تعدّی داد؛ یعنی محتمل می باشد که موضوع إمضاء سیره عقلائیه، قضیه خارجیه بوده باشد، نه قضیه حقیقیه.

ص: ۹۲

اشکال آقای صدر:

آقای صدر نسبت به این تفاوتی که آقای خوئی با توجّه به هامش کفایه میان رادعیّت آیات در بحث حجیّت خبر واحد و رادعیّت آن در بحث استصحاب گذاشتند، و اینکه در بحث از حجیّت بناء عقلاء بر استصحاب، دیگر نمی توان به استصحاب إمضاء شارع تمسّک نمود، اشکال نموده و فرموده اند:

این اشکال صحیح نیست:

چرا که استصحاب عدم نسخ با باقی استصحابات تفاوت دارد و این استصحاب به جهت إجماع و تسالم حجّت می باشد، و تمسّک به آن برای اثبات إمضاء شارع نسبت به سیره بر عمل به استصحاب، مصادره مطلوب نخواهد بود، بنابراین اشکالی نمی باشد که گفته شود:

إمضاء شارع نسبت به بناء عقلاء بر عمل به استصحاب در صدر اسلام ثابت بود و حال در نسخ این إمضاء شکّ می شود، استصحاب عدم نسخ آن جاری می گردد.

و لکن این اشکال صحیح نمی باشد؛

چرا که استصحاب عدم نسخ در موردی مسلّم می باشد، که دلیل منسوخ اطلاق داشته باشد، مانند موارد نسخ حقیقی که نمی توان برای نفی احتمال طروّ نسخ، تمسّک به اطلاق دلیل سابق نمود و گفت: مولی نسخ حقیقی نکرده است! بلکه در این فرض عقلاء به استصحاب عدم نسخ رجوع می کنند.

و به نظر ما نسخ حقیقی حتی نسبت به عالم جعل و إعتبار ممکن می باشد، به این که مولی در عالم ثبوت در حالی که علم به محدودیت آن دارد، به جهت وجود مصلحت حکم را به صورت مطلق جعل نماید. بله، نسخ حقیقی نسبت به عالم إراده و روح حکم در مورد شارع مقدّس معقول نمی باشد.

و لکن در موردی که دلیل بر إمضاء سیره، سکوت شارع و عدم ردع می باشد که این دلیل لبّی است و اطلاق لفظی وجود ندارد، جریان استصحاب عدم نسخ از مسلّمات نمی باشد.

وجه دوم:

صریح عبارت صاحب کفایه این است که: در حجیّت عقلیه سیره عقلاء در باب حجج مجرّد عدم وصول ردع کافی است و نیاز به احراز عدم ردع نمی باشد، حال با توجّه به این مبنی می توان گفت:

مرحوم صاحب کفایه اگر بناء عقلاء بر استصحاب را قبول ندارند و لکن ممکن است آنچه در ذهن ایشان بوده است، وجود بناء عقلاء در أغراض تکوینیه بوده است و بناء عقلاء را از باب حجج و مقام احتجاج نمی دانستند، کما اینکه آقای صدر همین نظر را پذیرفتند، که در اینصورت مجرّد عدم وصول ردع از این بناء برای اثبات حجیّت کافی نمی باشد، بلکه گفته می شود: این عمومات آیات ناهیه رادع از آن می باشد.

أمّا در بناء عقلاء بر عمل به خبر واحد، مجرّد عدم وصول ردع برای اثبات حجیّت کافی است؛ چرا که این سیره عقلاء مربوط به باب احتجاج و حجج می باشد.

این وجه وجیه است و لکن این مبنای صاحب کفایه صحیح نیست؛

چرا که أوّلاً: در حجج عقلائیه نیز اگر احتمال عدم رضایت شارع وجود داشته باشد، عقلاء این حجّت عقلائیه را منجّز و یا معذّر نمی دانند؛

برای مثال: عقلاء اگر به شهرت و شیاع عمل بکنند و احتمال داده شود که شارع این حجّت عقلائیه را قبول ندارد، آیا مکلّف عقلاً در تبعیت از این حجّت عقلائیه معذور می باشد؟! وجدان ما این معذریّت و منجّزیت عقلیه را درک نمی کند.

ثانیاً: حجیّت بناء عقلاء معلّق بر عدم وصول ردع می باشد، در حالی که عموم «لا تقف ما لیس لک به علم» رادعی می باشد که واصل شده است، پس این بناء عقلاء معتبر نمی باشد.

یعنی حجیّت عملیه بناء عقلاء بر عمل به خبر واحد مشروط به عدم وصول رادع معتبر فی حدّ ذاته می باشد، در حالی که آیه «لا تقف ما لیس لک به علم» رادع معتبر فی حدّ ذاته می باشد، و دیگر در این فرض محال است که اشکال دور لازم بیاید:

چرا که در این فرض محال است که سیره عقلاء مقیّد عموم آیه «لا تقف ما لیس لک به علم» باشد؛ چرا که حجیّت این سیره مشروط به عدم وصول دلیل معتبر فی حدّ نفسه بر خلاف آن می باشد، و چیزی که وجود آن مشروط به شرطی می باشد، محال است که مانع از وجود آن شرط باشد.

اگر گفته می شود: برای ردع از سیره عقلاء رادع عامّ کافی نیست، بلکه باید رادع خاصّ باشد؛ در پاسخ می گوئیم: برای عقل در رادعیّت و إلغاء سیره عقلاء، تفاوتی میان رادع عامّ و خاصّ نمی باشد.

و اگر گفته می شود: رادع عامّ از موردی که بناء عقلاء بر حجیّت است، منصرف می باشد؛ خوب، این بحث دیگری است که شما آن را مطرح نکرده اید.

وجه سوم:

تناسب رادع و مردوع اقتضاء می کند که هر چه سیره در وجدان و إرتکاز عقلاء قوی تر باشد، رادع آن نیز قوی تر باشد، مانند بحث قیاس که روایات بسیاری در ردع از آن از أئمّه علیهم السلام وارد شده است. حال گفته می شود: سیره عقلاء بر عمل به خبر واحد نسبت به سیره عقلاء بر عمل به استصحاب، قوی تر و عمیق تر می باشد، بنابراین عمومات آیات ناهیه اگر چه رادع از بناء عقلاء بر استصحاب می باشد و لکن رادع از بناء عقلاء بر عمل به خبر واحد نمی باشد.

و لکن علاوه بر اینکه این وجه ارتباطی به کلام صاحب کفایه که فرمود: «رادعیه الآیات دوریه» ندارد، به عنوان یک وجه برای تفاوت میان این دو بحث نیز صحیح نیست؛

چرا که اگر چه در رادعیّت تفاوتی میان رادع عامّ و رادع خاصّ نمی باشد و با عمومات نیز می توان از سیره ردع نمود، و لکن این رادعیت عامّ مشروط به عدم إنصراف آن از مورد بناء عقلاء می باشد، در حالی که عمومات منصرف از مورد بناء عقلاء می باشند؛

یعنی حتی با قطع نظر از این اشکال ما که: مراد از آیات ناهیه، نهی از تبعیت گمان و رکون به آن و عدم محور قرار دادن علم می باشد، نه نهی از عمل به ظنّ، اگر بر فرض مفاد این آیات نهی از عمل به ظنّ و إرشاد به عدم حجیّت آن بود، و لکن از مورد بناء عقلاء بر عمل به استصحاب مانند شکّ در حقوق و أموال به نحو شبهه موضوعیه و شکّ در رافع، منصرف می باشد، و منشأ عدم ردع به وسیله عمومات همین انصراف از مورد سیره می باشد.

وجه چهارم:

آقای صدر در بحوث فرموده اند:

تنها رادع محتمل از حجیّت سیره، چه در بحث خبر واحد و چه در بحث استصحاب، حدیث رفع می باشد؛ چرا که آیات ناهیه ارشاد به حکم عقل است و مفاد آن این است که: باید محور در عمل علم باشد و لو علم به حجیّت حجّت.

و لکن از آن جهت که حدیث رفع، خود خبر واحد می باشد، نمی تواند رادع از بناء عقلاء بر عمل به خبر واحد باشد؛ چرا که از وجود آن، عدم خود لازم می آید. به خلاف بناء عقلاء بر استصحاب که حدیث رفع بعد از اثبات حجیّت خبر ثقه، رادع از آن خواهد بود.

سپس ایشان فرموده اند:

البته این مطلب بنابر این است که عدم ثبوت و وصول ردع در حجیّت سیره کافی باشد و نیاز به احراز إمضاء آن نباشد، و إلاّ با وجود حدیث رفع، شکّ در إمضاء بناء عقلاء بر عمل به خبر واحد نیز می شود و فقط از آن جهت که حدیث رفع، خود خبر واحد است، وصول ردع از عمل به خبر واحد توسّط آن ممکن نیست.

و نظر خود ایشان این است که: در حجیّت سیره عقلائیه احراز امضاء لازم است، که این مطلب صحیحی است.

وجه چهارم:

این وجه بنابر مبنای آقای نائینی و آقای خوئی می باشد، و آن عبارت از این است که:

خبر واحد علم عقلائی به واقع می باشد و عدم ردع شارع، دلیل بر إمضاء این علم عقلائی می باشد، پس خبر ثقه به تعبدّ شارع علم خواهد بود، که در نتیجه خبر واحد حاکم بر أدلّه نهی از عمل به غیر علم خواهد بود، و لکن در استصحاب، بناء عقلاء بر عمل به آن از باب علم نمی باشد، بلکه نهایت اصل محرز عقلائی است که فقط عقلاء طبق حالت سابقه جری عملی می کنند، پس حاکم بر آیات نخواهد بود.

این وجه، وجه خوبی است و لکن این مبنی ناتمام است:

چرا که خبر ثقه حتی در نظر عقلاء علم به واقع نمی باشد و از این جهت تفاوتی میان خبر ثقه و استصحاب نمی باشد.

بنابراین حاصل مطلب این است که:

بنابراین که این آیات إرشاد به عدم حجیّـت ظنّ باشد و لکن از مورد سیره عقلاء انصراف دارد؛ چرا که عقلاء هنگامی که این آیات را می شنوند، می گویند: ما فکر نمی کنیم که این عمومات اشاره به سیره ما داشته باشد، و إلاّ شارع واضح تر از این بیان می کرد، به گونه ای که ما متوجّه می شدیم.

و به نظر ما: این آیات ناهیه إرشاد به حکم عقل است که باید تبعیت از علم بشود و علم محور قرار بگیرد، و اگر چه این علم، علم به حجیّت استصحاب باشد و استصحاب حجیّت نیز موجب علم به حکم ظاهری می باشد.

و لکن آقای صدر در مقام اگر چه این آیات را إرشاد به لزوم تبعیت از علم دانسته اند، و لکن در بحوث در مبحث شکّ در حجیّت فرموده اند: این آیات ارشاد به عدم حجیّت ظن می باشد.

که ما در آن بحث به ایشان نقض می کردیم و می گفتیم:

اگر این آیات را ارشاد به عدم حجیّت ظنّ می دانید، باید در فرض شکّ در حجیّت، استصحاب حجیّت را کنار بگذارید؛ چرا که با وجود این عمومات ناهیه، نوبت به استصحاب نمی رسد؛

برای مثال: مجتهد أعلمی می باشد که مکلّف از آن تقلید می کند، سپس مجتهد دیگری با او در علم مساوی می شود، حال شکّ در بقاء حجیّت مجتهد أعلم سابق می شود، که ایشان فرموده اند: استصحاب حجیّت فتوای مجتهد سابق جاری می شود! در حالی که طبق قاعده این عمومات ناهیه از عمل به ظنّ حاکم می باشد.

نکته:

آقای سیستانی در مورد این آیات می فرمایند:

علم به معنای قطع و ظنّ به معنای احتمال راجح نمی باشد، بلکه این معنی از فلسفه یونان وارد اصطلاح شده است، بلکه علم در لغت عرب به معنای بصیرت در مقابل خبط و جهل می باشد، و شاهد بر این مطلب آیه «ما لهم به علم» می باشد که محتمل نیست که مراد این باشد که: «ما لهم به جزم و قطع»! در حالی که بسیاری از مشرکین جازم به عقیده خود بوده اند، همچنانکه همین تکفیری ها جزم به عقیده خود دارند، بلکه مراد این است که: اینان بصیرت ندارند.

ص: ۹۸

و تعبیر «ظنّ» در اعتقادیات استعمال می شود، نه مشاهدات، و در أغلب موارد در فرضی که احتمال راجح یا قطع منشأ عقلائی ندارد، از تعبیر «ظنّ» استفاده می شود، که گاهی گفته می شود: «ظناً جاهلیه». و إتّباع علم در مقابل إتّباع هوی و خرص و تخمین می باشد.

پس مفاد آیات ناهیه از عمل به ظنّ، إرشاد به لزوم سلوک از روی بصیرت می باشد؛ یعنی از روش های غیر عقلائی که از روی مناشیء عقلائیه نمی باشد و لو جزم به مطلب نیز حاصل بشود، تبعیت نکنید؛ چرا که این إتباع به ظنّ می باشد، و اگر جزم هم حاصل شده باشد، می گوید: چرا جازم شدید؟! آیا با تحقیق جازم شدید و یا به مجرّد تبعیت و تقلید از اساتید؟!

حال نتیجه این است که: عمل عقلاء در بناء بر حالت سابقه، سلوک عقلائی است، نه إتّباع به ظنّ، پس این آیات ناهیه شامل بناء عقلاء نخواهد بود.

و لکن ما در سابق عرض کردیم:

«ظنّ» در عرف روایات نیز ظاهر در همان معنای احتمال راجح می باشد؛

برای مثال در صحیحه زراره در بحث استصحاب سائل می گوید: «فإن ظنّ أنّه قد نام، قال: لا، حتی یستیقن أنّه قد نام و إلاّ فإنّه علی یقین من وضوئه فلا تنقض الیقین من شکّ» و یا در روایات دیگر نیز داریم: «فإن ظننت أنّه أصابه و لم أتیقّن» که ظاهر در احتمال راجح می باشد.

بله قبول داریم که: «علم» در روایات مثال برای طریق عقلائی به واقع می باشد؛ یعنی مراد از آیه «ما لهم به من علم» عدم طریق عقلائی به واقع می باشد، و «ظنّ» نیز مثال برای عدم طریق عقلائی است، و لکن استصحاب أصل عقلائی است، نه طریق عقلائی، مانند قاعده ید، و به همین جهت اگر کسی خبر از واقع بدهد که زید هنوز در خانه است، و در دلیل این خبر بگوید: چرا که بناء عقلاء بر بقاء می باشد! این إخبار به علم نخواهد بود؛ چرا که استصحاب طریق عقلائی نمی باشد، بلکه نهایت أصل عقلائی برای متحیر است.

دلیل سوم (بر حجیّت استصحاب):

یقین حدوث شیء موجب ظنّ به بقاء آن می باشد، پس استصحاب حجّت است.

و لکن این استدلال ناتمام است:

چرا که أوّلاً: استصحاب دائماً موجب ظنّ به بقاء نمی شود؛ چرا که میان حدوث و بقاء ملازمه نمی باشد؛ نه ملازمه دائمه و نه ملازمه غالبه.

ثانیاً: اگر موجب ظنّ به بقاء هم باشد و لکن این ظنّ معتبر نمی باشد؛ چه ظنّ شخصی و چه ظنّ نوعی.

الأصول العملیه/الإستصحاب /أخبار الإستصحاب – صحیحه زراره الأولی ۹۴/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /أخبار الإستصحاب – صحیحه زراره الأولی

خلاصه مباحث گذشته: دو دلیل أوّل برای اثبات حجیّت استصحاب که اجماع و بناء عقلاء بود، غیر از موارد تزاحم حقوق و أموال در شبهه موضوعیه به نحو شکّ در رافع و شکّ در نسخ و عزل، تمام نبود و منع شد، حال بحث از دلیل سوم که أخبار باشد، واقع می گردد.

الدلیل الرابع: الأخبار

بر استصحاب به تعدادی از روایات استدلال شده است، و أوّلین شخصی که گفته شده است به این روایات استدلال نموده است، پدر شیخ بهائی می باشد.

الروایه الأولی:

صحیحه زراره:

قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ یَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَةُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَیْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ یَا زُرَارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَیْنُ وَ لَا یَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَیْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ فَقَدْ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّکَ إِلَى جَنْبِهِ شَیْ ءٌ وَ لَمْ یَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى یَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى یَجِی ءَ مِنْ ذَلِکَ أَمْرٌ بَیِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى یَقِینٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا یَنْقُضُ الْیَقِینَ أَبَداً بِالشَّکِّ وَ لَکِنْ یَنْقُضُهُ بِیَقِینٍ آخَرَ.

ص: ۱۰۰

«خفقه» لحظه ای است که بر اثر شدّت خواب آلودگی، سر انسان پایین می افتد، که حالت چرت زدگی است.

و «الرجل ينام» يعنى الرجل يريد أن ينام.

سؤال أوّل «الرّجـل ينام و هو على وضوء أتوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء» يا سؤال از شـبهه مفهوميه نوم است و يا سؤال از شـبهه حكميه است كه آيـا علاوه بر نـوم، خفقه نيز مبطـل وضوء مى باشـد؟، كه امـام فرمودنـد: تـا چشم و گوش و قلب به خواب نرونـد، وضوء باطـل نمى شود؛ نوم گوش به اين است كه گوش نشـنود و نوم قلب نيز در لحظه خواب كامـل محقق مى شود و هر كس آن را وجدان كرده است.

و سؤال دوم: «فـإن حرّك إلى جنبه شـىء و لم يعلم به» سؤال از شـبهه موضـوعيه نـوم مى باشـد، كه بعـد از اينكه در كنـار او شخصـى حركت كرد و او متوجّه نشـد، شكّ مى كنـد در اينكه آيا خواب رفته است يا نه و آيا اين علامت نوم او مى باشـد يا خير.

بحث از اين روايت در ضمن جهاتى واقع مى شود:

الجهه الأولى: بحث در سند روايت؛

از دو جهت به اين سند اشكال مى شود:

اشكال أوّل: بر خلاف نقل وسائل كه سند را اينگونه نقل مى كند «محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد» كه ظاهر در إبتداء شيخ به حسين بن سعيد در سند مى باشد، مرحوم شيخ در تهذيب ابتداء به حسين بن سعيد نكرده است و نفرموده است: «الحسـين بن سـعيد عن حمّاد عن حريز عن زراره»، تا گفته شود: سـند عامّ شـيخ در مشيخه تهذيب و فهرست به حسين صحيح مى باشد، پس سـند روايت تمام مى باشد. بلكه مرحوم شـيخ فرموده است: «و بهذا الإسـناد عن الحسين بن سعيد عن حمّاد عن حريز عن زراره» كه اشاره به سـندى است كه در چند روايت سابق به حسين بن سعيد ذكر كرده است و فرموده است: «أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانٍ جَمِيعاً عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ».

در این سـند اگر چه الحسین بن الحسن بن أبان توثیق خاصّ ندارد و لکن از این جهت مشکلی در سند لازم نمی آید؛ چرا که این عنوان عطف به عنوان «أحمد بن محمّد بن عیسی» شده است که از أجلّاء می باشد.

و لکن این سـند از جهت دیگری اشـکال دارد و آن «أحمـد بن محمّـد الحسن بن ولید» می باشد که پسـر محمّد بن الحسن بن ولید مشهور و استاد شیخ مفید بوده است و لکن توثیق خاصّ ندارد.

بله متأخّرین مانند شـهید ثانی در درایه و شـیخ بهائی در حبل المتین او را توثیق نموده اند و علّامه حلّی نیز روایات بسـیاری را که سند آن مشتمل بر أحمد بن ولید می باشد، تصحیح نموده است.

و لکن اشکال این است که: این توثیق از متأخرین می باشد که در إعتبار آن اختلاف می باشد:

برخی مانند آقای خوئی می فرمایند:

توثیقات متأخّرین اجتهادی است، پس اعتبار ندارد، به همین جهت وثاقت أحمد بن الحسن را نمی پذیرد.

و لکن برخی مانند آقای سیستانی می فرمایند:

هیچ تفاوتی میان توثیق شـیخ طوسی و نجاشی و توثیقات علّامه نمی باشد؛ چرا که اگر احتمال حسّ کافی باشد، احتمال حسّ در توثیقـات متـأخّرین نیز موجـود اسـت، بـه ایـن معنی که مقـدّماتی از قبیـل وجـود منـابع و مسـتندات حسّی برای توثیقـات و تضعیفات در نزد متأخرین بوده است، به طوری که محتمل می باشد اگر آن منابع در اختیار ما نیز بود، بدون اجتهاد ممکن بود تشخیص وثاقت و ضعف بدهیم.

أمّا اگر احتمال حسّ کافی نباشد، در توثیقات متقدّمین نیز دچار مشـکل می شویم: چرا که علم به حسّی بودن توثیق آنان نمی باشد، بلکه چه بسا این توثیقات آنان ظاهر در حسّ هم نمی باشد.

به نظر می توان این مشکل را از طرقی حلّ نمود؛

الطريق الأوّل:

مبنای مرحوم استاد این بود که:

اگر شخصی از معاریف در رجال هیچ قدحی در مورد او وارد نشده بود، این عدم قدح کاشف از حسن ظاهر او خواهد بود و حسن ظاهر نیز أماره عدالت می باشد، حال در مقام نیز با توجّه به اینکه مرحوم شیخ مفید و غیر او از أحمد بن الحسن بن ولید روایات بسیاری نقل نموده اند و اینکه او شخص مشهوری بوده است و اگر قدحی داشت، مشخّص و ظاهر و مطرح می گردید، دانسته می شود که او حسن ظاهر داشته است، و حسن ظاهر نیز شرعاً کاشف از عدالت می باشد.

البته ما از آن جهت که معتقدیم باید این عدم ذکر قدح موجب وثوق شخصی به وثاقت و عدالت بشود، این عدم قدح را در رجال معروف ضمیمه به إکثار أجلّاء در أحکام إلزامیه از او می کنیم (نه أحکام غیر إلزامیه که مبتنی بر تسامح در أدلّه سنن می باشد)، که در مقام نیز أجلّاء از أحمد بن حسن بن ولید در أحکام إلزامیه فقهی إکثار نموده اند.

الطريق الثاني:

ما وثوق داریم که این روایت از کتاب حسین بن سعید می باشد و این سند مذکور در صحیحه زراره به حسین بن سعید یکی از أسناد عامّی است که مرحوم شیخ در مشیخه و در فهرست به کتاب او ذکر کرده است، بنابراین ضعف این سند مشکلی ایجاد نخواهد کرد؛ چرا که مرحوم شیخ طُرق صحیح به کتاب حسین دارد.

و وجه این مطلب این است که:

ص: ۱۰۳

مرحوم شیخ در ابتدای مشیخه می فرماید:

«کنا شرطنا فی اول هذا الکتاب ان نقتصر علی ایراد شرح ما تضمنته الرساله المقنعه و ان نذکر مسأله مسأله و نورد فیها الاحتجاج من الظواهر و الادله المفضیه الی العلم و نذکر مع ذلک طرفا من الاخبار التی رواها مخالفونا ثم نذکر بعد ذلک ما یتعلق باحادیث اصحابنا رحمهم اللّه، و نورد المختلف فی کل مسأله منها و المتفق علیها و وفینا بهذا الشرط فی اکثر ما یحتوی علیه کتاب الطهاره، ثم انا رأینا انه یخرج بهذا البسط عن الغرض و یکون مع هذا الکتاب مبتورا غیر مستوفی فعدلنا عن هذه الطریقه الی ایراد احادیث اصحابنا رحمهم اللّه المختلف فیه و المتفق، ثم رأینا بعد ذلک ان استیفاء ما یتعلق بهذا المنهاج اولی من الاطناب فی غیره فرجعنا و اوردنا من الزیادات ما کنا أخللنا به و اقتصرنا من ایراد الخبر علی الابتداء بذکر المصنف الذی اخذنا الخبر من کتابه او صاحب الاصل الذی اخذنا الحدیث من اصله».

که ایشان می فرماید: ما در ابتدای تألیف کتاب تهذیب قصد داشتیم که سند به کتاب و امام علیه السلام را در هر خبری به صورت کامل ذکر کنیم و همین طریق را تا أکثر باب طهارت ادامه دادیم و لکن متوجّه شدیم که این روش موجب إطناب و بسط کتاب خواهد بود، به همین جهت بناء گذاشتم که در ذکر سند بدء به نام صاحب کتاب کنم و طریق به او را در مشیخه ذکر کنم. که این مطلب مرحوم شیخ با تتبع و استقراء نیز دانسته می شود.

حال با توجّه به اینکه این روایت در کتاب الطهاره ذکر شده است، دانسته می شود که این روایت از کتاب حسین می باشد و این سند یکی از أسناد متعدّده ای است که مرحوم شیخ به کتاب او دارد و در مشیخه و فهرست ذکر کرده است که برخی از آن صحیح أعلائی است، و مرحوم شیخ از جهت سهل بودن این سند را برای ذکر انتخاب نموده است.

ص: ۱۰۴

بنابراین احتمال أخذ شفاهی این روایت از حسین بن سعید ممنوع می باشد.

الطریق الثالث:

مرحوم شیخ در مشیخه تهذیب می فرماید: ما در تهذیب، در ذکر سند روایات به صاحب کتاب بدء نمودیم و از جهتی دیگر قطع می باشد که این روایت در کتاب شیخ مفید نبوده است؛ چرا که مرحوم شیخ در سند آن تعبیر می کند «أخبرنی الشیخ» که ظاهر در عدم اسناد نقل این روایت به کتاب مفید می باشد، علاوه بر اینکه در هیچ یک از کتب شیخ مفید نیز این روایت ذکر نشده است، و از جهت دیگر واضح است که این روایت از کتاب أحمد بن محمّد بن الحسن بن ولید نمی باشد؛ چرا که او صاحب کتاب نبوده است و اگر صاحب کتاب بود در فهرست و رجال نجاشی که به قصد جمع آوری عناوین کتب شیعی نگاشته شده اند، نامی از او برده می شد.

حال با توجّه به این مطالب قطع حاصل می شود به اینکه این روایت متعلّق به باقی أفراد مذکور در سند (یعنی محمّد بن ولید و محمّد بن حسن الصفّار و أحمد بن محمّد بن عیسی الأشعری و حسین بن سعید) می باشد، که تمام این افراد از ثقات می باشد و مرحوم شیخ به کتب هر یک از آنان سند صحیح دارد.

بنابراین با توجّه به این طُرقی که ذکر شد، اشکال أوّل به سند وارد نمی باشد.

اشکال دوم:

گفته می شود: این روایت مضمره می باشد؛ چرا که زراره تعبییر می کند «قلت له».

و برخی مانند مرحوم وحید بهبهانی در حاشیه وافی به تمام مضمرات حتی مضمرات زراره اشکال می کنند؛ چرا که گویا شکّ می باشد که مرجع ضمیر امام علیه السلام می باشد یا غیر او، خصوصاً که زراره مدّتی در نزد فقهای عامّه مانند حَکَم بن عُتیبه شاگردی نموده است.

آقای خوئی در پاسخ از این اشکال فرموده است:

أوّلاً: تعـدادی از أعلام از جمله مرحوم بحر العلوم در فوائـد الرجال، و فاضل نراقی، و محقق بهبهانی، مرحوم أمین استرآبادی، شیـخ بهائی در حبل المتین و صاحب الحـدائق و صاحب وافیه، فرموده اند: این روایت از امام باقر علیه السـلام می باشد، و بعید است کسـیماننـد مرحوم بحر العلوم صـریحاً این روایت را به امام باقر علیه السـلام اسـتناد دهـد و اینچنین نقل کنـد: قلت لأبی جعفر علیه السـلام، بدون اینکه در این اسـتناد به أصلی از أصول أصحاب إعتماد و إستناد نموده باشد، بنابراین در نزد او أصلی از أصـول رُوات بـوده اسـت کـه در آن ایـن روایت زراره ذکر شـده است، بلکه محتمـل است که أصـل زراره به دست ایشـان رسیده بوده است، کما اینکه برخی از أصول در زمان ما نیز موجود است.

ثانیاً: زراره صـحابی جلیل القدری می باشد و أجلّ است از اینکه روایتی را از غیر معصوم به صورت مبهم با تعبیر «قلت له» نقل کند، بدون اینکه قرینه ای بر آن ذکر کند! در حالی که این خیانت در نقل می باشد.

به نظر ما فرمایش أوّل ایشان ناتمام است:

مرحوم بحر العلوم در سـال ۱۲۱۲ فوت کرده است، بنـابراین احتمـال وجود أصـل زراره یـا أصـل دیگری در اختیار او، احتمال موهوم و بسیار بعیدی است.

علاـوه بر اینکه در نسـخ تهـذیب و در وافی و در وسائل (که به نظر آقای خوئی صاحبان این دو کتاب سـند حسّـِی به تهـذیب داشته اند) و در منتقی الجمان که می فرماید: «نسخه التهذیب بخطّ الشیخ عندی» و منتهی علاّمه و مشرق الشمسین مرحوم شیخ بهائی تعبیر «قلت له» نقل شده است، و علامه مجلسـی در ملاذ الأخیار صـریحاً می گوید: «الحدیث مضـمر»، حال چگونه است أصل زراره یا أصل دیگری که مشـتمل بر این روایت می باشد، به دست این بزرگان نرسـیده است و لکن قطع به وصول آن به مرحوم بحر العلوم می باشد؟!

ص: ۱۰۶

آقای سیستانی در رابطه با این اشکال إضمار فرموده است:

محتمل است که این تفاوت نقل به جهت تفاوت نسخه بوده باشد: یعنی محتمل است که نسخه ای که از تهذیب در دست شیخ بهائی و أمین استرآبادی بوده است، مشتمل بر تعبیر «قلت لأبی جعفر علیه السلام» بوده است و لکن در نسخ موجود در اختیار ما تعبیر «قلت له» می باشد.

و لکن این احتمال ایشان صحیح نمی باشد:

چگونه محتمل است که نسخه ای در اختیار این بزرگان بوده است، در حالی که در کتبی که در فوق ذکر شد، تعبیر «قلت له» نقل شده بود، بلکه در منتقی الجمّان که می فرماید: کتاب تهذیب که به خطّ مرحوم شیخ می باشد، در اختیار من است، تعبیر «قلت له» نقل شده است؟!

نظر ما در رابطه با اختلاف تعبیر میان «قلت له» و «قلت لأبی جعفر علیه السلام» این است که:

یا ناقلین تعبیر دوم اجتهاد کرده اند و برخی دیگر نیز از روی حسن ظنّ از ایشان تبعیت نموده اند، و یا اینکه این ناقلین در نقل این تعبیر اشتباه کرده اند.

أمّا جواب دوم آقای خوئی از این اشکال، جواب متین و تمامی است؛

چرا که یا اینگونه بوده است: که زراره این روایت را در أصل و یا کتاب خود نقل نموده و در أسناد روایات سابق نام امام باقر و یا امام صادق علیهما السلام را ذکر کرده و به قرینه آن در این روایت از ضمیر استفاده کرده است و لکن در هنگامی که دیگری قصد نقل این روایت از این أصل و یا کتاب را داشته است، تقطیع نموده است. که در اینصورت مشکلی در سند روایت نخواهد بود.

ص: ۱۰۷

و احتمال اینکه مروی عنه در اسناد سابق شخصی غیر از معصوم مانند حَکَم بن عُتیبه بوده باشد و علماء که تقطیع می نمودند، این نکته به این واضحی را نادیده گرفتند و توجّه به رجوع ضمیر به غیر معصوم ننموده اند، ممنوع است؛ چرا که یا این عدم توجّه و إکتفاء به ذکر ضمیر بدون تعیین مرجع آن، از روی عمد بوده است، که این خیانت می باشد که آنان از آن بریء می باشند و یا از روی سهو بوده است، که این مستلزم جهل آنان است، که ایشان از این نیز بریء می باشند.

و یا اینگونه بوده است که: زراره بدون ذکر مرجع ضمیر در أسناد روایات سابق، ابتداءً در این سند گفته است: «قلت له»؛ که این تعبیر نیز در عرف متشرّعی ظاهر در امام معصوم علیه السلام می باشد؛ یعنی خدمت آقا عرض کردم.

بنابراین اشکال دوم نیز وارد نمی باشد و روایت از جهت سند تمام است.

الجهه الثانیه:

دلاله الصحیحه علی الإستصحاب:

اشکال به دلالت صحیحه:

فقره ثانیه «فَإِنَّهُ عَلَی یَقِینٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا یَنْقُضُ الْیَقِینَ أَبَداً بِالشَّکِّ وَ لَکِنْ یَنْقُضُهُ بِیَقِینٍ آخَر» که به عنوان دلیل استصحاب مطرح می باشد، بلا اشکال در مورد شکّ در بقاء وضوء، ظاهر در استصحاب و إعتبار آن می باشد؛ بنابراین اینکه برخی این فقره را إرجاع به قاعده مقتضی و مانع داده و اینگونه معنی نموده اند: «یقین به وضوء را که یقین به مقتضی می باشد با شکّ در رافع آن نقض نکنید»! انصافاً خلاف ظاهر می باشد؛

چرا که ظاهر «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» وحدت متعلّق یقین سابق و متعلّق شکّ و یقین لاحق می باشد و معنای آن این است که: همانگونه که یقین به وضوء داشتی، با همان یقین به وضوء آن را نقض کن؛ یعنی یقین سابق مربوط به وضوء بود و لکن به وجود آن، حال با یقین مربوط به وضوء و لکن به عدم آن، یقین سابق را نقض کن.

پس مورد این صحیحه مورد استصحاب می باشد.

و لکن اشکالی که در استدلال به این فقره مطرح می باشد، عبارت از این است که:

«ال» در «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» ظاهر در «ال» جنس نمی باشد تا دلالت بر عموم داشته باشد، بلکه محتمل است که «ال» عهد ذکری باشد که رجوع به یقین به وضوء که در متن ذکر شده بود: «إنّه علی یقین من وضوئه» می کند، که در اینصورت فقط حضرت می فرماید: این یقین به وضوء خود با شکّ در زوال آن نقض نکن، مانند اینکه حضرت بدل از «ال» از ضمیر استفاده می نمود و می فرمود: «لا ینقض یقینه أبداً بالشکّ» که در اینصورت در بیش از یقین به طهارت و وضوء ظهور نخواهد داشت و عمومیتی نسبت به شبهات حکمیه و یا شکّ در مقتضی و یا موارد استصحاب عدم أزلی ندارد.

مرحوم صاحب کفایه در پاسخ از این اشکال، جواب هایی را ذکر کرده است:

جواب أوّل:

منشأ احتمال عدم عموم فقره «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ»، احتمال عهد ذکری بودن «ال» در «الیقین» می باشد، که در اینصورت معنی این خواهد بود «لا ینقض هذا الیقین». و لکن این احتمال صحیح نمی باشد:

چرا که أصل در «ال» استغراق جنس می باشد، مانند «إنّ الإنسان لفی خسر إلّا الّذین آمنوا و عملوا الصالحات»، بنابراین «الیقین» ظاهر در جنس یقین می باشد و قرینه ای نیز بر خلاف این ظهور أوّلیه آن وجود ندارد؛ زیرا که مجرّد سیاق و ذکر «إنّه علی یقین من وضوئه» ما یصلح للقرینیّه نمی باشد تا از ظهور رفع ید بشود.

و ذیـل کلاـم ایشان تعریض به مرحوم شـیخ می باشـد که ایشان فرموده است: اگر چه أصل در «ال» جنس است و لکن قرینیت سیاق به سبق تعبیر «إنّه علی یقین من وضوئه» مانع از ظهور آن در جنس می باشد.

و لکن این کلام ایشان ناتمام است:

أوّلاً: این بیان خلاف مبنای خود صاحب کفایه در بحث مطلق و مقید می باشد؛ چرا که ایشان در آن بحث به صـراحت فرموده است: «ال» فقط برای تزیین می باشـد، نه عهـد و نه جنس، و اسـتفاده خصوصـیات با کمک قرائن دیگر می باشـد؛ زیرا که چه تفاوتی است میان عنوان مدینه با عنوان مکّه، و یا عنوان نجف با عنوان کربلاء و قم، که المدینه و النجف گفته می شود و لکن الکربلاـء و المکّه و القم اسـتعمال نمی شود، در حـالی که زیـاده این «ال» به مثـل عنوان مکّه نیز تغییر در معنـای آن ایجاد نمی کند.

ثانیاً: به نظر ما «ال» مفید معنای خاصّی نمی باشد و فقط فائده و اثر آن این است که أماره بر نکره نبودن مدخول خود و مانع از تنکیر و إلحاق تنوین تنکیر بر آن می باشد؛

یعنی «الرّجـل» گفته می شود تـا اینگونه معنی نشود: «رجلٌ - مردی». به همین جهت در موردی که برای دفع احتمال تنکیر نیاز به «ال» نباشـد، ماننـد موردی که احتمال إراده نکره در آن نمی باشـد، دیگر نیاز به ذکر «ال» نمی باشـد، ماننـد: «رجلٌ خیر من إمرأه» که محتمل نیست که مراد این باشد: (مردی بهتر از زنی است) و یا «تمرهٌ خیر من جراده».

ص: ۱۱۰

پس تفاوت «الأسد» با «أسد» فقط در این است که: «الأسد» یعنی «شیر»، نه «شیری» که «ال» مانع از احتمال إراده معنای نکره در آن شد، کما اینکه «أسامه» نیز یعنی شیر، که هیچگاه «شیری» معنی نمی شود. که «ال» بر أسد داخل می شود که مطلق بدلی نباشد، و أمّا سایر خصوصیات از قرائن دانسته می شود:

برای مثال: در آیه «إنّا أرسلنا إلی فرعون رسولاً ـ فعصی فرعونُ الرّسول»، تعبیر «الرسول» به معنای آن رسول و یا جنس رسول نمی باشد، بلکه به معنای رسول و پیامبر می باشد که یعنی فرعون پیامبر را نافرمانی کرد و خصوصیت «آن پیامبر خاصّ» از مناسبت حکم و موضوع دانسته می شود.

بنابراین حقّ اینست که «ال» نه برای عهد است و نه برای جنس است، بلکه برای چیزی مانند تزیین می باشد که أثر آن این است که مدخول آن إباء از مطلق بدلی پیدا می کند.

الأصول العملیه/الإستصحاب /أدلّه إعتبار الإستصحاب/ صحیحه زراره الأولی و دلالتها ۹۴/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /أدلّه إعتبار الإستصحاب/ صحیحه زراره الأولی و دلالتها

خلاصه مباحث گذشته: بحث در دلالت صحیحه أولی بود و گفته شد: این روایت به جهت ظهور در وحدت متعلّق یقین و شکّ، ظاهر در استصحاب می باشد، نه قاعده مقتضی و مانع.

بحث در صحیحه أولی زراره بود، و دو جهت در دلالت این صحیحه مطرح می باشد:

الجهه أولی:

محقق ایروانی فرموده است:

دلالت این صحیحه بر استصحاب مجمل می باشد و محتمل است که مراد از «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» قاعده مقتضی و مانع باشد؛

چرا که عنوان «وضوء» دو معنی دارد: معنای (طهارت) که مسبّب از غسلات و مسحات می باشد، و معنای دیگر خود غسلات و مسحات می باشد که سبب طهارت است؛ عنوان «وضوء» در صدر صحیحه «الرجل ینام و هو علی وضوء» ظاهر در معنای طهارت می باشد؛ چرا که کسی که می خوابد مشغول غسلات و مسحات نمی باشد، و لکن دو فقره دیگر در روایت می باشد که عنوان «وضوء» ظاهر در خود غسلات و مسحات می باشد؛ فقره «فإذا نامت العین و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء» که یعنی: وجب الغسلات و المسحات، و دیگری فقره «أ توجب الخفقه و الخفقتان علیه الوضوء» که یعنی: أتوجب علیه الغسلات و المسحات؛

حال اگر مراد از وضوء طهارت باشد، مراد از عدم نقض یقین به شکّ در این صحیحه، استصحاب خواهد بود: «إنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» یعنی: إنّه علی یقین من طهارته و لا ینقض الیقین بطهارته بالشکّ، و لکن اگر مراد از وضوء، غسلات و مسحات باشد، از آن جهت که وجود غسلات و مسحات دفعی و آنی می باشد و بقاء در آن معقول نمی باشد، بنابراین مراد از شکّ در این صحیحه، شکّ در بقاء غسلات و مسحات نخواهد بود، بلکه مراد شکّ در بقاء اثر آن که طهارت باشد، خواهد بود، که در اینصورت متعلّق یقین و شکّ واحد نخواهد بود و معنی این خواهد بود: «إنّه علی یقین بإحداث الغسلات و المسحات و شکّ فی بقاء أثرها و هو الطهاره»، که طبق این معنی محتمل است که مراد از «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» این باشد که: یقین به مقتضِی طهارت که غسلات و مسحات است، می باشد و یقین به مقتضِی اثری با شکّ در مانع نقض نمی شود، که یعنی نباید با شکّ در مانع، از یقین به مقتضِی رفع ید نمود و باید بناء بر وجود اثر آن که مقتضَی باشد، گذاشت. که طبق این معنی دیگر این صحیحه ارتباطی به قاعده استصحاب نخواهد داشت و در مورد قاعده مقتضی و مانع خواهد بود.

و گفته نشود: صحیحه زراره ثانیه در مورد استصحاب می باشد، پس این صحیحه قرینه بر مراد از عدم نقض یقین به شکّ در این صحیحه أولی خواهد بود، که مراد از آن قاعده استصحاب می باشد؛ چرا که هیچ تنافی نمی باشد که صحیحه أولی مربوط به قاعده مقتضی و مانع باشد و صحیحه ثانیه در مورد قاعده استصحاب، و صحیحه ثانیه هیچ قرینیتی نسبت به صحیحه أولی ندارد.

و لکن این کلام ایشان تمام نمی باشد:

چرا که ظاهر «إنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ و لکن ینقضه بیقین آخر» ظاهر در وحدت متعلّق یقین سابق و متعلّق شکّ و متعلّق یقین آخر می باشد، و ظاهر «یقین آخر» یقین دیگری است که مرتبط به یقین أوّل می باشد که یعنی یقین به إرتفاع وضوء، نه اینکه متعلّق یقین أوّل غسلات و مسحات باشد و متعلّق یقین آخر وجود مانع و ارتفاع اثر غسلات و مسحات باشد! که این خلاف ظاهر می باشد.

و اینکه امام علیه السلام می فرماید: «لا حتی یستیقن أنّه قد نام» مراد این است که: اگر تو یقین به خواب پیدا نکرده باشی، تو یقین به وضوئت داری و نباید یقین خود به وضوء را با شکّ نقض کنی، بلکه یقین به وضوء را با یقین دیگر به وضوء نقض کن، نه اینکه مراد این باشد که یقین به وضوء را با یقین دیگر که یقین به مانع باشد، نقض کن!

بنابراین به نظر ما: «لاینقض الیقین بالشک» یعنی یقین خود را با شکّ به هم نزن، و این ظاهر در این است که: یقین به شیئی را با شکّ در همان شیء به هم نزن.

بله، تنها اشکالی که در تطبیق این صحیحه بر استصحاب می باشد، این است که شکّ در بقاء غسلات و مسحات و استصحاب بقاء آن معقول نمی باشد؛ چرا که وجود آن آنی و دفعی است.

و لکن ما در پاسخ از این اشکال می گوئیم:

درنظر عرف وضوء، حدوث و بقاء دارد، به همین جهت گفته می شود: آیا شما وضوء داری؟ که در پاسخ گفته می شود: بله، بر خلاف غسل که گفته نمی شود: هو علی غسل الجنابه! و یا آیا غسل جنابت داری!، و اگر چه در عین حال به لحاظ اثر غسل در فرض عدم استبراء از منی و خروج بلل مشتبه، همانگونه که در روایت می باشد، گفته می شود: «انتقض غسله»؛ چرا که اثر آن از بین رفته است.

بنابراین در موردی که شخص در سابق وضوء گرفته و حدثی از او خارج نشده است، کاملاً عرفی است که او بگوید: من هنوز وضوء دارم. و مراد از «الرّجل ینام و هو علی وضوء» نیز همین معنی است، همچنانکه مراد از ذیل صحیحه «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» نیز همین معنی است که این وضوء در نگاه عرف بقاء اعتباری دارد.

گفته نشود: بقاء إعتباری غسلات و مسحات نیز عرفی نمی باشد؛ چرا که اگر چه این مطلب صحیح می باشد و لکن به نظر ما مراد از عنوان «وضوء» نه طهارت می باشد و نه به معنای مصدری که غسلات و مسحات باشد، بلکه مراد معنای اسم مصدری است، یعنی به همان معنایی که گفته می شود: (دارد وضوء می گیرد و یا برو وضوء بگیر) که طبق همین معنی گفته می شود: (هنوز وضوء دارد)، و اینگونه نیست که مراد از (برو وضوء بگیر) این باشد که: برو غسلات و مسحات بگیر! و یا مراد از (الآن وضوء دارد) این باشد که: الآن طهارت دارد! که در اینصورت لازم می آید که عنوان «وضوء» مشترک لفظی باشد، در حالی که این خلاف ظاهر می باشد و هر دو استعمال دارای معنای واحد می باشند.

بنابراین با توجّه به اینکه به لحاظ بقاء إعتباری وضوء که تا زمان عدم وقوع حدث می باشد، شکّ در بقاء وضوء صادق می باشد و با توجّه به ظهور «لا ینقض الیقین بالشکّ» در وحدت متعلّق یقین و شکّ و عدم وجود قرینه بر خلاف، ظهور این صحیحه در قاعده استصحاب تمام خواهد بود و حمل آن بر قاعده مقتضی و مانع وجهی ندارد.

ص: ۱۱۴

آقای سیستانی در مراد از این صحیحه فرموده است:

می توان سه وجه برای حمل این صحیحه بر قاعده مقتضی و مانع ذکر نمود؛

وجه أوّل:

ظاهر کلام امام علیه السلام در صدر صحیحه که فرمود: «حتی یستیقن أنّه قد نام» یقین به مانع می باشد که یعنی: (حتی یستیقن بالمانع)؛ که طبق این معنی بحث در شکّ در مانع از اثر وضوء و یقین به مانع می باشد، که حضرت می فرماید: همان یقین به وضوء که یقین به مقتضی است، کافی است. بنابراین صحیحه مربوط به قاعده مقتضی و مانع خواهد بود. و إلاّ اگر بحث در مورد استصحاب بود، باید حضرت می فرمود: «حتی یستیقن بأنّه قد انتقض».

وجه دوم:

وضوء غسلات و مسحات می باشد که امر آنی است که بقاء در آن معنی ندارد، پس مراد از شکّ در «لا ینقض الیقین بالشکّ» شکّ در بقاء مقتضَی و اثر آن که طهارت است، می باشد که می فرماید: (تا یقین به مقتضِی که وضوء باشد، داری، به شکّ در مانع اعتناء نکن و اثر آن را که مقتضَی باشد، را مترتّب کن).

وجه سوم:

اگر این صحیحه مربوط به استصحاب باشد، با صناعت تناسب نخواهد داشت که امام بدل از استصحاب سببی که استصحاب عدم نوم باشد، استصحاب مسببی که استصحاب بقاء وضوء باشد، جاری نماید؛

بقاء وضوء حکم شرعی است که موضوع آن عدم نوم است و با وجود أصل موضوعی و سببی نوبت به أصل مسبّبی نمی رسد؛ چرا که أصل سببی حاکم بر أصل مسبّبی می باشد، پس چگونه امام استصحاب مسبّبی را جاری دانست؟!

بنابراین برای اینکه خلاف صناعت لازم نیاید، باید این صحیحه را حمل بر قاعده مقتضی نمود.

سپس ایشان خود در تمام این وجوه اشکال می نمایند و می فرمایند:

أمّا در مورد وجه سوم:

أوّلاً: ما قبول نداریم که أصل سببی و موضوعی موافق با أصل مسبّبی و حکمی مانع از جریان آن باشد.

بله، اگر أصل سببی در نتیجه با أصل مسبّبی مخالف باشند، أصل سببی مانع از جریان آن خواهد بود.

ثانیاً: بقاء طهارت اثر شرعی عدم نوم نمی باشد؛ چرا که در هیچ روایتی وارد نشده است «إذا لم یتحقق النوم فالطهاره باقیه»؛ بله، تلازم واقعی میان این دو می باشد و لکن تلازم دلیل بر اثر شرعی بودن طهارت برای عدم نوم نمی باشد؛ همانگونه که در فرض وضوء با مایع مشکوک البولیه، هم استصحاب بقاء طهارت از خبث و هم استصحاب بقاء حدث جاری می شود، در حالی که بقاء حدث ملازم با ارتفاع طهارت از خبث و طهارت از خبث ملازم با ارتفاع حدث می باشد؛ چرا که تفکیک میان متلازمین در مقام حکم ظاهری اشکال ندارد.

بنابراین استصحاب عدم نوم اثبات بقاء طهارت نمی کند إلاّ به نحو أصل مثبت.

أمّا در مورد وجه أوّل و دوم:

اگر چه گاهی «وضوء» به معنای غسلات و مسحات می باشد، و لکن در مقام قرینه بر این است که مراد از آن طهارت می باشد؛ چرا که دو فقره در صحیحه می باشد که تناسب با معنای غسلات و مسحات ندارد؛ فقره «الرجل ینام و هو علی وضوء» که غسلات و مسحات در حال إراده نوم معنی ندارد، و فقره «ینقض الیقین أبداً بالشکّ» که ظاهر آن وحدت متعلّق یقین و شک می باشد که این معنی اقتضاء می کند که متعلّق شکّ نیز وضوء باشد، و وضوئی که هم متعلّق یقین و هم متعلّق شک می باشد، قطعاً غسلات و مسحات نمی باشد؛ چرا که آن بقاء ندارد تا شکّ در بقاء آن فرض بشود.

گفته نشود: فقره «لا حتی یستیقن أنّه قد نام» قرینه براین است که مراد قاعده مقتضی می باشد و ذیل صحیحه «لا ینقض الیقین بالشکّ» نیز قرینه بر این است که مراد استصحاب می باشد، پس این دو قرینه با یکدیگر تکافیء می کنند؛

چرا که تکافیء صحیح نمی باشد؛

چرا که ذیل صحیحه در مقام تعلیم کبریات شرعیه می باشد و صدر صحیحه در مقام إفتاء به وظیفه فعلیه است: ابتدا امام علیه السلام به عنوان مفتی در مقابل مستفتی می فرماید: وظیفه فعلیه این شخص این است که اگر یقین به نوم پیدا کرد، وضوء بگیرد و اگر یقین به نوم پیدا نکرد، وضوء لازم نیست، و لکن مفتی در مقام بیان وظیفه فعلیه مستفتی لازم نیست که حدود و صغور کبریات شرعیه را بیان کند، بلکه نتیجه را بیان می کند، همانند قرآن که می فرماید: «حرّمت علیکم المیته و الدم ... و المتردیه و النطیحه» که متردّیه و نطیحه خصوصیت ندارد که ذکر بشود و لکن وجه آن این است که آیه در مقام إفتاء می باشد.

حال امام علیه السلام وجه و قانون این فتوی را در انتهاء صحیحه ذکر می کند و می فرماید: «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ»، که ظاهر این ذیل این است که أصل همین قانون است و منشأ به آن فتوی در صدر همین قانون می باشد، پس صدر تابع این ذیل می باشد و ظهور ذیل مقدّم بر صدر می شود.

سپس فرموده اند:

تمام این اشکالات و احتمال إراده قاعده مقتضی و مانع، به جهت عدم معنای صحیح برای این صحیحه می باشد:

ص: ۱۱۷

چرا که فقره «فإنّه علی یقین من وضوئه» حمل بر إخبار از یقین سابق به وضوء شده است، و سپس اشکال شده است که وضوء به معنای غسلات و مسحات، حدوث و بقاء ندارد که استصحاب بشود، بنابراین محتمل است که مراد قاعده مقتضِی و مانع می باشد.

و لکن صحیح این است که «فإنّه علی یقین من وضوئه» انشاء می باشد، نه إخبار، یعنی: (اگر شما یقین به خواب رفتن نداری، الآن تعبّداً و إنشاءً یقین به وضوء داری)، و به عبارت دیگر: مراد این است که: (این را بدان که ما به شما می گوئیم که شما یقین به وضوء داری)، که نمی تواند مراد از این إنشاء، یقین تعبّدی به بقاء غسلات و مسحات باشد، بلکه مراد یقین تعبّدی به وضوء به معنای طهارت می باشد، که این تعبّد به بقاء یقین به وضوء همان استصحاب می باشد.

أمّا «و لا ینقض الیقین بالشکّ» مراد از آن این است که: با وسوسه علم خود را خراب نکن، و یعنی (لا تجعلو علمکم شکّاً)، که یعنی طبق این یقین تعبّدی و إعتباری عمل کند و تحت تأثیر وسوسه و إلقائات شیطان قرار نگیرد، همانگونه که در روایت می باشد که: حال که یقین به امامت داری، دیگر تردید نکن و از در زمره موالی أهل بیت قرار بگیر.

برای مثال: اگر آشنای شخصی که سال ها با او آشنا می باشد، فوت کند و شب او را در اتاقی در کنار جنازه او قرار بدهند، در حالی که یقین دارد که از این جنازه کاری بر نمی آید و اگر هم زنده بشود، دوست اوست و آزاری نسبت به او ندارد، و لکن وسوسه او را رها نمی کند و اجازه به خواب رفتن را به او نمی دهد.

با این بیان دیگر این صحیحه ارتباطی به قاعده مقتضی و مانع نخواهد داشت؛ چرا که نهی از تأثیر از وسوسه ارتباطی به قاعده مقتضی و مانع ندارد.

و لکن به نظر ما این مطالب تمام نمی باشد:

أمّا پاسخ ایشان از وجه أوّل که فرمودند: أصل سببی و مسببی هر دو جاری می باشد، کلام صحیحی است و وجه اینکه امام علیه السلام فقط استصحاب بقاء وضوء را ذکر نمود، به جهت این بود که این استصحاب قابل فهم تر و أسهل می باشد.

أمّا اینکه ایشان فرمود: طهارت اثر شرعی عدم ترتّب نمی باشد، صحیح نیست:

چرا که شارع در قرآن می فرماید: «إذا قمتم إلی الصلاه فاغتسلوا وجوهکم ...» و در موثقه سماعه آمده است: «ما یعنی بذلك، قال: إذا قمتم من النوم»، که دلالت می کند بر اینکه عدم نوم موضوع شرعی بقاء طهارت می باشد، پس استصحاب موضوعی جاری می شود که لم أقم من النوم که یعنی لم أنم، پس تکلیف (شرطی) به تحصیل وضوء ندارد.

علاوه بر اینکه اگر بقاء طهارت، حکم شرعی است یا موضوع آن مطلق می باشد یا مقیّد به آن است یا مهمل می باشد؛

اگر موضوع آن مطلق باشد، عدم ناقضیت نوم نسبت به طهارت لازم می آید که (سواء نام أم لا فطهارته باقیه) که این غیر معقول است: چرا که آیه می فرماید: «إذا نمت فتوضّیء، و فرض إهمال نیز غیر معقول می باشد، بنابراین طهارت مقیّد به عدم نوم است که الطهاره باقیه ما لم ینم، که در اینصورت استصحاب عدم نوم به عنوان أصل موضوعی جاری خواهد بود.

و أمّا پاسخ ایشان از وجه أوّل و دوم:

اگر صدر ظهور در قاعده مقتضی و مانع دارد، ذیل چه ارجحیّتی نسبت به صدر دارد؟! چرا که وجهی ندارد صدر ظاهر در بیان وظیفه فعلیه باشد و ذیل ظاهر در مقام تعلیم قانون، بلکه ظاهر هم صدر و هم ذیل در مقام تعلیم قانون می باشد، که مؤیّد آن این است که مخاطب امام علیه السلام زراره است که او شأنیت تعلّم قانون را دارد و او باید قانون را یاد بگیرد.

بنابراین صدر و ذیل تکافیء می کنند و این صحیحه مجمل می شود.

بنابراین مناسب این بود که گفته شود: فقره «لا حتی یستیقن أنّه قد نام» ظاهر در قاعده مقتضی و مانع نمی باشد؛ چرا که امام علیه السلام در ذیل صحیحه وجه این فقره و حکم به بقاء وضوء و عدم جواز نقض آن را بیان نمود که استصحاب بقاء وضوء باشد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الإشکال علی دلاله صحیحه زراره الأولی ۹۴/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الإشکال علی دلاله صحیحه زراره الأولی

خلاصه مباحث گذشته: گفته شد: صحیحه زراره در مورد قاعده استصحاب می باشد و ارتباطی به قاعده مقتضی و مانع ندارد، و سند آن تمام می باشد.

در مورد سند روایت زراره دو اشکال وجود داشت؛

اشکال أوّل: إضمار در روایت؛

پاسخ از این اشکال بیان شد، مضافاً به اینکه مرحوم شیخ طوسی در خلاف این حدیث را با این تعبیر نقل می کند: «عن زراره عن أبی جعفر علیه السلام لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ و لکن ینقضه بیقین آخر»، و علّامه نیز در منتهی و نهایه الأحکام سند را همینگونه از امام باقر علیه السلام نقل می کند، و اگر چه در تذکره می فرماید: «لقول الصادق علیه السلام و لا ینقض الیقین بالشکّ».

ص: ۱۲۰

اشکال دوم: عدم وثاقه أحمد بن محمّد بن الحسن بن ولید؛

پاسخ از این اشکال به طُرقی بیان شد، و از جمله می توان برای تصحیح این سند از تطبیق نظریه تعویض سند استفاده نمود، بدون اینکه ملتزم به صحّت این نظریه به صورت مطلق بود؛

توضیح مطلب:

مرحوم شیخ در فهرست و تهذیب نسبت به برخی از افراد مانند حسین بن سعید می فرماید: «أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته» و سپس چند سند وطریق به او ذکر می کند که گاهی برخی از این اسناد ضعیف و برخی دیگر صحیح می باشد، و لکن در تهذیب در بیان طریق به صاحب کتاب، مانند این روایت حسین بن سعید، سند ضعیف را انتخاب و نقل می کند؛ حال در چنین حالتی کسانی مانند مرحوم استاد (که در اواخر حیات شریفشان در این نظریه تعویض سند تشکیک نمودند) قائلند که: می توان سند صحیح را جایگزین این سند ضعیف نمود و تعویض کرد. حال این نظریه تطبیقاتی دارد که برخی از این تطبیقات مورد قبول برخی از فقهاء مانند آقای صدر نمی باشد و لکن ایشان تطبیق این نظریه را بر روایت زراره قبول دارند، به اینکه می فرمایند:

این سند ضعیف در تهذیب یکی از چند سند مشترك و عامّ است که در فهرست به کتاب حسین بن سعید ذکر شده است و ظاهر این تعبیر مرحوم شیخ که «أخبرنا أحمد بن محمد بن الحسن بن ولید عن الحسین بن سعید بکتبه و روایاته و أخبرنا بها الصدوق مثلاًـ عن الحسین بن سعید» این است که طریق دوم نیز طریق به همان کتاب و متنی است که طریق أوّل که در آن أحمد بن ولید قرار گرفته بود، به آن می باشد؛ یعنی ظاهر «أخبرنا بها الصدوق» این است که از همان کتاب و متنی که طریق أوّل از آن خبر داد، من نیز خبر می دهم. که در اینصورت این کلام شیخ شهادت بر این است که جماعت دیگر نیز که همه ثقات می باشند، بر آنچه أحمد بن ولید از آن خبر داده است، خبر داده اند.

و لکن به نظر ما همانگونه که آقای سیستانی و آقای زنجانی می فرمایند، نظریه تعویض سند تمام نمی باشد؛

چرا که قرائنی می باشد که نشانگر این است که: این اسناد مذکور به کتب و روایات از جهت تیمّن و تبرّک بوده است، نه اینکه مانند مرحوم شیخ طوسی سند به نسخه کتب داشته باشد، بلکه برای مثال اینگونه بوده است که: حسین بن سعید به شاگرد خود به طور عامّ بدون اینکه نسخه ای را به او تحویل بدهد و یا مقابله کند، می گفت: «أجزت لک أن تروی عنّی جمیع کتبی و روایاتی»، و سپس شاگرد او نیز به شاگرد خود می گفت: «أجزت لک أن تروی عنّی جمیع کتب الحسین بن سعید و روایاته»، و لکن باقی زحمت ها را باید خود این شاگرد بکشد و خود نُسَخ صحیحه را پیدا کند.

أمّا دلالت صحیحه زراره؛

اشکال مهمّ در دلالت این صحیحه بر قاعده عامّ استصحاب، اشکالی است که قدماء مطرح نموده اند:

قبل از والد شیخ بهائی در کتاب عقد الطهماسبی، قدماء این صحیحه و امثال آن را مختصّ به مورد خود که شکّ در بقاء وضوء باشد، می دانستند، و عمده اشکال قدماء این بوده است که:

ممکن است که «ال» در «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» لام عهد ذکری باشد که رجوع به یقین به وضوء کند، نه «ال» جنس، به همین جهت نمی توان قاعده عامّی را با این صحیحه اثبات کرد.

از این اشکال پاسخ هایی مطرح شده است:

جواب أول:

صاحب کفایه فرموده است:

«ال» برای استغراق جنس وضع شده است و تا قرینه صارفه ای بر خلاف این وضع و ظهور نباشد، باید به این ظهور پایبند باشیم.

و لکن در ردّ این جواب عرض کردیم:

أوّلاً: این کلام ایشان در مقام، خلاف مبنای ایشان است که فرموده اند: «ال» برای تزیین است.

ثانیاً: وجدان عرفی ما نیز برای «ال» فائده ای غیر از اینکه مدخول خود را از تنوینی که موجب انعقاد اطلاق بدلی در آن می شود، حفظ و مصون می کند، نمی بیند: «الرجل» یعنی مرد که این «ال» برای این است که رجلٌ که به معنای مردی است، نشود، و یا «الرجال» یعنی مردان که «ال» برای این است که رجالٌ که به معنای مردانی است، نشود، و به همین جهت است که ما معادل فارسی برای «ال» پیدا نکردیم، و باید با قرائن دیگر خصوصیات را که این جمله عهد ذکری یا ذهنی یا استغراق جنس است، فهمید.

حال در صحیحه زراره، با توجّه به قرینه سیاق «فإنّه علی یقین من وضوئه» مورد آن عهد ذکری می باشد؛ یعنی همانگونه که اگر اینچنین گفته می شد: «و لا ینقض یقینه أبداً بالشکّ» یا «و لا ینقض هذا الیقین أبداً بالشکّ»، تعمیم دلیل استصحاب از مورد یقین به وضوء مشکل بود، الآن هم همینگونه است؛ چرا که احتمال اینکه سیاق قرینه بر عهد ذکری باشد، وجود دارد.

ثالثاً: بر فرض گفته شود: وجدان شهادت می دهد که «ال» برای إفاده تعیّن عهد و یا جنس وضع شده است، و لکن می گوئیم:

وجدان شهادت می دهد بر اینکه استعمال «ال» در موارد تعریف عهد چه ذهنی و حضوری و ذکری مجاز نمی باشد؛ عبارت «علیك بالرجل» و یا «علیك بالخاصف نعله» که اشاره به أمیرالمؤمنین علیه السلام می باشد، مجاز نمی باشد، در حالی که طبق مبنای صاحب کفایه، باید این استعمال «ال» در إفاده معنای عهد مجاز باشد: چرا که ایشان فرمود: (أصل در «ال» جنس می باشد»، که مراد از أصل، همان وضع می باشد، که یعنی حتی «ال» به صورت مشترک معنوی و یا مشترك لفظی برای جنس و عهد نمی باشد، در حالی که این خلاف وجدان لغوی است، و نهایت این است که «ال» یا به نحو اشتراك لفظی و یا برای جامع تعیّن عهد و جنس، وضع شده است، که طبق هر دو احتمال محتمل می باشد که «ال» در این صحیحه عهد باشد، که در اینصورت از چه طریقی می توان فهمید که این «ال» برای جنس استغراقی است؟!

رابعاً: بر فرض ظهور انصرافی و یا وضعی «ال» استغراق جنس باشد و لکن در مقام، ما یصلح للقرینیه می باشد و آن جمله سابق می باشد که فرمود: «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» که عرف دچار تردید می شود که نکند این یقین به وضوء باشد؟!

بنابراین جواب أوّل صحیح نمی باشد.

جواب دوم:

صاحب کفایه فرموده است:

عنوان «یقین» در فقره «فإنّه علی یقین من وضوئه» مطلق و غیر مقیّد به متعلّق خاصّی می باشد؛ چرا که نفرمود: «فإنّه علی یقین بوضوئه»! بلکه فرمود: «فإنّه علی یقین من وضوئه» که این جمله شبیه استعمالات دیگر «مِن» می باشد:

مانند «إنی علی بیّنه من ربی» و یا «أ فی سلامه من دینی»؛

در این جمله «من دینی» نمی تواند متعلَّق سلامه باشد؛ چرا که در اینصورت باید مدخول «مِن» بیماری باشد: «أ فی سلامه من الأمراض» و دین مرض و بیماری نمی باشد! بلکه این «من دینی» متعلّق به ظرف مقدّر می باشد، یعنی: «أنا مستقرّ من ناحیه دینی فی سلامه»، که در اینصورت «من دینی» به معنای «من ناحیه دینی» می باشد که متعلّق به ظرف مقدّر می باشد، و در مقام نیز لفظ «یقین» به وسیله «باء» متعدّی می شود، نه «من»، بنابراین قید «من وضوئه» متعلّق به «یقین» نمی باشد، بلکه متعلّق به ظرف مقدّر است، که یعنی: «إنّه من ناحیه وضوئه له یقین»؛ بنابراین نتیجه این مطلب این است که: قید «من وضوئه» قید لفظ «یقین» نمی باشد و این لفظ «یقین» مطلق می باشد و متعلّق ندارد، پس حدّ وسط که محمول در صغری و موضوع در کبری است، یقین بالوضوء نمی باشد تا گفته شود: «لا ینقض الیقین بالشکّ»، یعنی لا ینقض الیقین بالوضوء.

که در اینصورت حتی اگر «ال» عهـد ذکری باشـد و اشاره به یقین مـذکور در جمله سابق باشـد، مشـکلی برای اسـتدلال به این فقره «لاـ ینقض الیقین بالشکّ» بر استصـحاب لازم نمی آیـد؛ چرا که عنوان «یقین» مـذکور در جمله سابق مطلق یقین است، نه یقین به وضوء.

این فرمایش مشتمل بر دو إدّعاء می باشد:

إدّعاء أوّل: عنوان «یقین» در «فإنّه علی یقین من وضوءه،» مطلق است و متعلّق آن ذکر نشده است.

إدّعـاء دوم: عـدم ذکر متعلّق یقین در خطـاب، برای انعقـاد عموم در «لاـ ینقض الیقین بالشـکّ» کافی است و اگر چه «ال» عهد ذکری باشد.

محقق اصفهانی إدّعای أوّل ایشان را پذیرفته است و از آن دفاع و شواهدی در تأیید آن ذکر می کند؛ ایشان می فرماید:

«إنّی علی بصـیره من أمری»؛ عنوان «بصـیره» مقیّد به «من أمری» نمی باشد، و إلاّ باید گفته می شد: «بصـیره فی أمری»، بنابراین «من أمری» متعلق به ظرف مقدّر می باشد و معنی اینچنین است: «إنّه علی بصیره من ناحیه أمری».

«إن کنتم فی ریب من هذا البعث»؛ عنوان «ریب» با «فی» متعدّی می شود: مانند «له ریب فی هذا الأمر» أی یشکّ فی هذا الأمر.

«إنّی علی بیّنه من ربّی»؛ قیـد «من ربّی» متعلّـق به «بیّنه» نمی باشـد که معنی این باشـد که: بر وجـود پروردگـارم بینه دارم، بلکه مراد این است که: «إنّی من ناحیه ربّی علی بیّنه».

آقای صدر نیز در بحوث هر دو إدّعای صاحب کفایه را می پذیرند و می فرمایند:

إدّعای أوّل ایشان صـحیح است؛ چرا که در این تراکیب و این جملات، بالوجـدان «مِن» متعلّق به سابق بر خود نمی باشد، بلکه متعلّق به ظرف مقدّر است، و إلاّ جمله «إنّه علی یقین من وضوئه» باید با «باء» و جمله «إن کنتم فی ریب من البعث» باید با «فی» متعدّی می شد، و در جمله «إنّی علی بیّنه من ربّی» غرض بیان بیّنه بر وجود ربّ نمی باشد، بنابراین «من ربّی» متعلّق به بیّنه نمی باشد.

و إدّعای دوم نیز صحیح است.

بنابراین مراد از «فإنّه علی یقین من وضوئه» این است که: «فإنّه من ناحیه الوضوء علی یقین»؛ بنابراین عنوان «یقین» مطلق خواهد بود و مقیّد به متعلّق نمی باشد.

و لکن محقق عراقی هر دو إدّعای صاحب کفایه را منع می کند و می فرماید:

إدّعای أوّل صحیح نیست؛ چرا که قید «من وضوئه» صریح در بیان متعلّق یقین می باشد.

و إدّعای دوم نیز صحیح نمی باشد:

چرا که بر فرض که معنی این باشد که «إنّه من ناحیه وضوئه علی یقین»، و لکن نهایت این است که در این خطاب تعلّق یقین به متعلَّق خود لحاظ نشده است و این عنوان «یقین» تعلّق لحاظی ندارد، و لکن این کافی برای اثبات عموم در «لا ینقض الیقین بالشکّ» نمی باشد، بلکه باید عنوان «یقین» در جمله سابق اطلاق داشته باشد، در حالی که اطلاق ندارد؛

چرا که دو أمر مانع از انعقاد اطلاق می باشد:

أوّل: تقیّد لحاظی؛ مانند «أعتق رقبه مؤمنه» که عنوان «رقبه» تقیّد لحاظی شده است.

و دوم: تقیّد ذاتی و تضیّق قهری؛ مانند: آنچه از این آتش خاصّ صادر می شود، ذات حرارت می باشد، نه حرارت موصوف به صدور از این آتش و مقیّد به آن، و لکن این ذات که از این آتش صادر می شود، با توجّه به علّت خود تضیق قهری دارد و اطلاق نسبت به حرارتی که صادر از این آتش نمی باشد، ندارد.

و مانند «الکذب حرام»؛ عنوان «کذب» تقیّد لحاظی نسبت به حرام ندارد تا معنی اینگونه باشد که: «الکذب الحرام حرام» که ضرورت به شرط محمول خواهد بود، و لکن این عنوان با توجّه به ثبوت محمول «حرام» تضیّق قهری پیدا می کند به اینکه دیگر مصداقی به نام کذب حلال ندارد و دیگر مقسَم برای کذب حلال و حرام نمی باشد و اگر چه تقیید لحاظی برای آن نشده است.

حـال در مقـام نیز، اگر چه برای «یقین» تقییـد لحاظی نشـده است و لکن این «یقین» مـذکور، به جهت منشأ و علّت خود تضـیّق قهری پیـدا نمـوده است، به همین جهت «فـإنّه علی یقین من وضـوئه» شامـل یقین به وجود زیـد و یـا به موت عمرو نمی شود و اطلاقی نسبت به آن نـدارد، بنابراین «لا ینقض الیقین بالشکّ» اشاره به یقین مـذکور در جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» دارد که این یقین به سبب منشأ خود متضیّق قهری است؛ «فإنّه من ناحیه وضوئه علی یقین».

و لکن در بحوث به کلام محقق عراقی اشکال شده است و فرموده اند:

مهمّ عـدم تقییـد لحاظی در عنوان «یقین» و عدم لحاظ قید می باشد، به اینکه گفته نشده است: «فإنّه علی یقین بوضوئه»، که در اینصورت اگر چه در واقع «یقین» تضـیّق قهری داشـته باشـد و «ال» عهـد ذکری باشـد، مـانع از عموم «لاـ ینقض الیقین بالشکّ» نخواهد بود.

و لکن به نظر ما حقّ با محقق عراقی می باشد و هیچ یک از دو إدّعای صاحب کفایه صحیح نمی باشد:

أمّا إدّعای أوّل: اگر چه مصـحّح اسـتعمال قیـد «من وضوئه» و «من دینه» و «من البعث» تعلّق آن به ظرف مقدّر می باشد، و لکن عرفاً هنگامی که گفته می شود: «إنّه علی یقین من وضوئه» برای بیان و ذکر متعلّق یقین کافی است که وضوء باشد؛

یعنی اگر متکلّم بگوید: «فإنّه علی یقین من وضوئه»، سپس به او گفته شود: شما یقین به چه چیزی داشتید؟ و شما نگفتید یقین به چه چیزی داشتید؟ او می گوید: مگر نشـنیدی! که گفتم «من وضوئه»؛ یعنی همین قید «من وضوئه» برای تفهیم متعلّق یقین و تعلّق آن به وضوء کافی است و عرف از خود خطاب تقیّد را می فهمد، بنابراین خود امام علیه السـلام در مقام اسـتعمال لحاظ می کند که وضوء متعلَّق یقین نیز می باشد و لو مصحّح استعمال «من وضوئه» متعلّق به ظرف مستقرّ می باشد.

ص: ۱۲۷

أمّا إدّعای دوم:

تضیّق قهری برای منع عموم «لا ینقض الیقین بالشکّ» کافی است؛

چرا که «ال» مشیر به یقین سابق می باشد و إفاده معنای «هذا» می کند و همانگونه که اگر گفته شود: «فإنّه من ناحیه وضوئه علی یقین و لا ینقض هذا الیقین بالشکّ»، عنوان «هذا الیقین» فردی از یقین خواهد بود و عمومی در آن نخواهد بود؛ چرا که تضیّق قهری یافته است، «الیقین» نیز تضیّق قهری خواهد داشت و اطلاقی در آن نخواهد بود؛

مثال: اگر گفته شود: «هذه الحراره حراره طیّبه» این عنوان «هذه الحراره» اطلاق نسبت به هر حرارتی نخواهد داشت؛ چرا که تضیّق قهری دارد، نه اینکه چون حیث صدور آن لحاظ نشده است، نسبت به هر حرارتی اطلاق دارد!

پس جواب دوم نیز صحیح نمی باشد.

جواب سوم:

آقای خوئی این جواب را بیان کرده ند و آن را از کلام شیخ و صاحب کافیه استفاده نموده اند، و آن عبارت است از این که:

«فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» جزاء برای شکّ در نوم نمی باشد؛ چرا که یقین به وضوء سابق مترتّب بر شکّ بر نوم نمی باشد و این شکّ تأثیر در یقین به وضوء ندارد، بنابراین جزاء در این کلام مقدّر است، و آن عبارت است از: «فلا یجب» که عبارت «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» علّت این جزاء می باشد که قائم مقام آن شده است، و علّت نیز معمّم می باشد؛

برای مثال: در آیه «فمن کفر فإنّ الله غنی عن العالمین» این جزاء (بی نیازی خداوند) مترتّب براین شرط (کفر دیگری) نمی باشد، در حالی که باید جزاء مترتب بر شرط باشد، بنابراین مشخص می شود که جزاء در این آیه مقدّر می باشد و آن «لا یضرّ کفره» می باشد که علّت این جزاء قائم مقام آن شده است.

الأصول العمليه/الإستصحاب /دلاله صحيحه زراره الأولى ۹۴/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العمليه/الإستصحاب /دلاله صحيحه زراره الأولى

خلاصه مباحث گذشته: بحث در دلالت صحیحه زراره بر استصحاب به عنوان یک قاعده عامّ و کلّی بود، که اشکال مهمّ بر این دلالت این بود که: محتمل است که «ال» در «الیقین» عهد باشد که اشاره به یقین در وضوء داشته باشد، که در اینصورت قاعده ای خواهد بود در باب وضوء.

در مورد دلالت صحیحه زراره اشکال شد که:

محتمل است که «ال» در «الیقین» عهد باشد که به یقین به وضوء بازگردد.

دو جواب از این اشکال بیان شد، که به نظر ما هر دو پاسخ ناتمام بود.

جواب سوم:

مرحوم صاحب کفایه وفاقاً للشیخ الأنصاری فرموده اند:

جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» جزاء حقیقی شرط نمی باشد، بلکه علّه الجزاء می باشد؛ یعنی جزاء حذف شده است و علّت آن در مکان آن قرار گرفته است:

توضیح مطلب:

در مورد فقره «فإنّه علی یقین من وضوئه» سه احتمال ذکر شده است:

احتمال أوّل:

جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» علّت جزاء محذوف است:

چرا که تعبیر «و إلّا» مرکّب از «إن» و «لا» می باشد و این لفظ شرط می باشد که یعنی: و إن لا یستیقن أنّه نام، حال با توجّه به این شرط، نمی تواند «فإنّه علی یقین من وضوئه» جزاء این شرط باشد؛

چرا که شرط جزاء این است که، مترتّب بر شرط باشد، در حالی که یقین این شخص به وضوء سابق هیچ ترتّبی بر عدم یقین به نوم لاحق ندارد؛ چرا که این یقین سابق ثابت است، چه یقین به نوم باشد و چه نباشد، بنابراین جزاء این شرط محذوف است و آن «فلا یجب الوضوء» می باشد، و جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» علّت و تعلیل برای این جزاء می باشد.

ص: ۱۲۹

و حذف جزاء در این صحیحه مانند این آیه شریفه می باشد که: «فمن کفر فإنّ الله غنی عن العالمین» که جزاء آن (فلا یضرّ الله کفره) و جمله « فإنّ الله غنی عن العالمین» علّت آن است که در مقام آن قرار گرفته است.

احتمال دوم:

جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» جزاء می باشد، نه اینکه علّه الجزاء باشد و جزاء آن محذوف باشد.

قائلین به این احتمال، خود به دو قول تقسیم می شوند:

قول أوّل:

جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» إخبار از یقین سابق به وضوء می باشد.

محقق إصفهانی از قائلین به این قول می باشد؛ ایشان می فرماید:

جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» خود جزاء است، در عین حال که این جمله خبریه می باشد، که یعنی: «اگر یقین به خواب نداشت، پس به درستی که او یقین به وضوء سابق خود دارد».

به ایشان اشکال می شود که:

جزاء باید مترتب بر شرط باشد، در حالی که این جزاء مترتب بر شرط نمی باشد.

ایشان در پاسخ از این اشکال فرموده است:

این شرط برای جزاء صحیح نیست و لازم نیست که جزاء مترّتب بر شرط باشد، همچنانکه گفته می شود: «إذا کان النهار موجوداً فالشمس طالعه» در حالی که طلوع شمس متوقف بر وجود نهار نمی باشد، بلکه بالعکس وجود نهار مترّتب بر طلوع شمس می باشد، و همچنانکه گفته می شود: «إن یسرق فقد سرق أخ له من قبل» که در آن هیچ ترتبی میان جزاء و شرط نمی باشد.

و لکن این فرمایش محقق اصفهانی ناتمام است:

ص: ۱۳۰

چرا که مراد از شرطیّت ترتّب جزاء بر شرط ترتّب فلسفی و ترتّب معلول بر علّت نمی باشد، بلکه مراد أعمّ از ترتّب ثبوتی و اثباتی می باشد؛ یعنی جزاء باید یک ارتباطی با شرط داشته باشد، حال یا باید در وجود مترتّب بر شرط باشد، مانند «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود»، و یا باید حدأقلّ جزاء بر شرط ترتّب اثباتی داشته باشد به اینکه شرط دلیل بر وجود جزاء و کاشف از آن باشد، مانند «إذا کان النهار موجوداً فالشمس طالعه».

و إلا معنی ندارد که گفته شود: (إن کنت صالحاً، فأنا رجل طالح)! که شرط و جزاء هیچ ارتباطی با هم ندارند و اینکه هیچ ترتّبی میان جزاء و شرط نه ثبوتاً و نه اثباتاً عرفی نمی باشد.

بنابراین در صحّت جزاء ترتّب اثباتی نیز کافی است که از باب کشف إنّی معلول از علّت خود می باشد که علّت ترتّب اثباتی بر وجود معلول دارد. بلکه حتی در تلازم اتّفاقی نیز ترتّب اثباتی جاری می باشد، مانند فرض علم اجمالی به نجاست یکی از دو آب، که می توان گفت: اگر آب الف پاک باشد، پس آب ب نجس است.

قول دوم:

جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» جمله إنشائیه می باشد؛

قائلین به این قول خود، دو گروه می باشند:

گروه أوّل:

محقق نائینی می فرماید: این جمله إنشائیه طلبیه می باشد، که معنای آن این خواهد بود: (فإنّه یبنی علی یقینه بوضوئه) که یعنی باید طبق یقین خود به وضوء عمل کند.

گروه دوم:

صاحب منتقی الأصول و آقای سیستانی می فرمایند: این جمله جمله إنشائیه إعتباریه می باشد؛ یعنی شارع إعتبار می کند که این مکلّف متیقّن به وضوء خود می باشد؛ یعنی (اگر یقین به خواب نداری، الآن یقین به وضوء داری تعبّداً).

احتمال سوم:

جزاء در این صحیحه جمله «و لاینقض الیقین أبداً بالشکّ» می باشد و جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» یا تمهید و توطئه ذکر جزاء می باشد و یا متمّم شرط می باشد.

و لکن این احتمال عرفی نمی باشد؛

چرا که اینکه فاء بر سر جمله سابقه که توطئه جزاء می باشد، داخل شود و لکن بر سر جزاء داخل نشود، بلکه بر سر آن واو که ظاهر در عاطفه می باشد، داخل شود، این عجیب است!! و عرفی نمی باشد، بلکه غلط در کلام می باشد.

بله، اگر حضرت اینچنین می فرمود: «فحیث إنّه علی یقین من وضوئه لا ـ ینقض الیقین بالشکّ أبداً» این احتمال سوم مشکلی نداشت و غیر عرفی نبود؛ چرا که بر سر جزاء که «لا ینقض» باشد، واو داخل نشده است. همچنانکه در جمله «إن جاء زید من السفر فکان راکباً فخذ رکابه»، تعبیر «فکان راکباً» ممکن است که متمّم شرط باشد و در جمله «إن جاء زید من السفر فحیث إنّه راکب فخذ رکابه»، که ظاهر «فحیث إنّه راکب» توطئه جزاء می باشد.

به نظر ما غیر از این سه احتمال، احتمال دیگری نیز در مقام می باشد، که در برخی از کلمات نیز به آن اشاره شده است و اگر چه نوعاً مطرح نشده است، و آن عبارت است از اینکه: مجموع دو جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ـ ینقض الیقین أبداً بالشکّ» جزاء می باشد، یعنی جزاء یک قیاس است که متشکل از صغری و کبری می باشد، مانند اینکه گفته شود: «إن أتلفت مال زید فقد أتلفت مال مؤمن و من أتلف مال مؤمن فهو له ضامن».

این احتمـال را هم می تـوان به نحو ترتّب ثبوتی فرض کرد و هم به نحو ترتّب اثبـاتی؛ و ترتّب ثبوتی یعنی اینکه: اگر مـال زید إتلاف بشود، این کبری و صـغری بر آن مترتّب می شود، و در مقام نیز می توان گفت؛ (اگر یقین به خواب رفتن نداری، بر تو این کبری و صغری منطبق می باشد).

که در مواردی که کبری واضـح باشـد، إکتفاء به خصوص صـغری در جزاء عرفی است؛ماننـد «إن أتلفت مال زیـد فقد أتلفت مال مؤمن»، و لکن در موردی که کبری واضح نباشد، إکتفاء به صغری صحیح نیست.

مشهور قائل به احتمال أوّل می باشند و دو احتمال دوم و سوم را نفی می کنند؛

أمّا در مورد احتمال سوم می فرمایند: این احتمال صـحیح نیست؛ چرا که اگر «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» جزاء باشد، باید فاء بر سر این جمله داخل می شد.

و در مورد احتمال دوم می فرمایند:

أمّا حمل آن بر إنشائیه إعتباریه؛ إنشائیه بودن جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» خلاف ظاهر می باشـد؛ چرا که ظاهر این اسـت که امام علیه السـلام در مقام إخبار از یقین به وضوء سابق می باشد، نه اینکه حضـرت إدّعاء کند که تو یقین به وضوء داری! و شاهـد بر این مطلب این است که: اگر امام در مقام إعتبار یقین و نفی شکّ تعبّـداً باشـند، نباید شکّ را لحاظ نمایند، در حالی که امام شکّ را در این جمله لحاظ نموده است.

و قـول به إنشـائیه طلـبیه و حمـل جمله «فـإنّه علی یقین من وضـوئه» بر این معنی که (بایـد طبق یقین خود عمـل کنی) نیز عرفی نیست؛ مانند اینکه گفته شود: «زید قائم» و مراد این باشد که: یجب أن یقیم!

و قول به اینکه این جمله خود جزاء باشد، در عین حال که إخبار می باشد، نیز صحیح نیست؛ چرا که شرط جزاء این است که مترتّب بر شرط باشد و اگر چه به نحو ترتّب اثباتی.

حال گفته می شود:

بنابراین احتمال أوّل که جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» علّت جزاء محذوف می باشد، متعیّن می شود، و از آن جهت که علّت معمّم می باشد، بنابراین این جمله معمّم خواهد بود، خصوصاً که این علّت موافق با إرتکاز عقلاء می باشد، و علّت موافق با إرتکاز مقتضِی تعمیم حکم به جمیع موارد إرتکاز می باشد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /عمومیه صحیحه زراره و الجواب الثالث عن اشکال عدم العموم ۹۴/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /عمومیه صحیحه زراره و الجواب الثالث عن اشکال عدم العموم

در پاسخ سوم از اشکال عدم عمومیّت صحیحه زراره گفته شد:

المقدّمه الأولی:

«فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» علّت جزاء محذوف می باشد؛ چرا که خود این فقره نمی تواند جزاء باشد؛ زیرا که جزاء مترتّب بر شرط می باشد، در حالی که یقین به حدوث وضوء مترتّب بر شکّ در حدوث نوم نمی باشد، بلکه این یقین می باشد، چه یقین به حدوث نوم بشود و چه شکّ در حدوث آن. و بر تعیین آن جزاء محذوف قرینه وجود دارد و آن کلام امام علیه السلام است که فرمودند:«لا حتی یستیقن أنّه قد نام» که یعنی «لا یجب علیه الوضوء حتی یستیقن أنّه قد نام».

المقدّمه الثانیه:

حال که این جمله علّت جزاء شد، حکم به جریان استصحاب در تمام أبواب می شود؛ چرا که «العلّه تعمّم»؛ خاصیّت علّت تعمیم می باشد.

ص: ۱۳۴

و لکن در مورد هر دو مقدّمه مناقشه شده است:

أمّا المقدّمه الأولی:

مرحوم نائینی در مورد این مقدّمه مناقشاتی دارد:

اشکال أوّل:

این بیان مستلزم تکرار مستهجن است:

چرا که امام علیه السلام در ابتدا فرمود: «لا حتی یستیقن أنّه قد نام» که یعنی بر این شخص که شکّ در نوم دارد، وضوء واجب نیست تا اینکه یقین به نوم پیدا کند، حال اگر جزاء شرط «لا یجب الوضوء» قرار داده شود، معنی این خواهد بود که: (و إلاّ اگر یقین به نوم ندارد، وضوء واجب نمی باشد) که این تکرار همان «لا حتی یستیقن أنّه قد نام» می باشد، و تکرار مستهجن است.

اشکال دوم:

تقدیر خلاف أصل می باشد و تا ناچار به تقدیر نباشیم، نباید چیزی را در تقدیر گرفت و ملتزم به حذف شد. بله در آیه «من کفر فإنّ الله غنی عن العالمین» از آن جهت که محتمل نیست که (فإنّ الله غنی العالمین) جزاء باشد و معنای دیگری برای آن متصوّر نمی باشد، ناچار به تقدیر می باشیم، و لکن در مقام چاره می باشد و می توان بدون تقدیر برای کلام معنای صحیحی تصوّر نمود و آن عبارت از این است که: «فإنّه علی یقین من وضوئه» جمله إخباریه نمی باشد، بلکه جمله إنشائیه است، به معنای «یجب علیه الجری وفقَ یقینه السابق» که یعنی باید طبق یقین سابق خود عمل کند و جری عملی بر وفق آن لازم است.

أمّا آقای سیستانی؛

ایشان نیز أصل مدّعای مرحوم نائینی را تأیید کرده است که حذف خلاف أصل و موجب تکرار می باشد و تکرار مستهجن (خلاف طریق محاوره عرفیه) می باشد.

ص: ۱۳۵

سپس فرموده اند:

برخی از اشکال لزوم تکرار مستهجن پاسخ داده اند به اینکه:

در مقام تکرار لفظ صورت نگرفته است؛ چرا که فرض اینست که «لا یجب الوضوء» جزاء مقدّر است و تصریح به آن در کلام نشده است تا گفته شود: تکرار مستهجن لازم آمده است، و تقدیر موجب تکرار نمی باشد.

و لکن این جواب صحیح نیست:

چرا که تفاوتی میان تکرار با لفظ و تکرار بدون آن همراه با قرینه بر حذف نمی باشد؛ تکرار مطلب عرفی است و اگر چه تکرار لفظ صورت نگیرد.

سپس فرموده اند:

علاوه بر اشکالاتی که مرحوم نائینی بر قول به تقدیر جزاء بیان نمودند، اشکالات دیگری نیز بر این قول وارد می باشد؛

اگر این جمله إخبار باشد، معنی اینچنین خواهد بود که: «فإنّه کان علی یقین من وضوئه» یا «فإنّه علی یقین من وضوئه السابق» که هر دو معنی خلاف ظاهر است؛ چرا که ظاهر «فإنّه علی یقین من وضوئه» یقین فعلی مکلّف به وضوء فعلی است، یعنی این شخص الآن یقین به وضوء فعلی دارد، و حمل این جمله بر إخبار مانند حمل جمله «زید قائم» بر «زید بالأمس قائم» می باشد.

و این معنی فقط با مبنای ما در تبیین مراد از «فإنّه علی یقین من وضوئه» تناسب دارد، و نظر ما در مراد از این جمله این است که: این جمله إنشاء یقین به بقاء وضوء و تعبّد به یقین به بقاء آن می باشد، که در حقیقت تعبّد به توسعه یقین می باشد، پس در اینصورت خود جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» جزاء خواهد بود، نه این جزاء محذوف و این جمله علّت جزاء باشد!

ص: ۱۳۶

سپس ایشان در رساله استصحاب خود می فرمایند:

بنابر کلام مرحوم شیخ و صاحب کفایه که جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» را إخبار و علّت جزاء محذوف دانسته اند، باید شکّ در بقاء را نیز در تقدیر گرفت و گفت: مراد این بود است که «فإنّه علی یقین من وضوئه و شکّ فی بقائه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ»؛ چرا که غرض از این جمله بیان تمامیّت أرکان استصحاب می باشد تا با ضمیمه این صغری به کبرای «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» استدلال بر جریان استصحاب بشود، در حالی که اگر شکّ در بقاء در تقدیر گرفته نشود، یک رکن استصحاب در صغری فرض نشده است، پس استدلال ناتمام خواهد بود، و این تقدیر خود نیز خلاف ظاهری است که طبق این قول لازم می آید.

و سپس فرموده اند:

با این بیاناتی که بر مدّعای خود ذکر کردیم، اشکالاتی که به کلام مرحوم نائینی که جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» إنشاء طلب است، شده است، بر ما وارد نمی باشد؛

مانند اشکال آقای خوئی که فرموده است:

أوّلاً: استعمال جمله اسمیه در مقام إنشاء طلب و اینکه محمول أمر تکوینی باشد که مولی به صدد ایجاد آن است، متعارف نمی باشد؛ مانند اینکه گفته شود: «زید قائم» و مراد «لیقم زیدٌ» باشد! بله، در فرضی که محمول جمله اسمیه أمر إعتباری است، می تواند این جمله در مقام إنشاء استعمال شود؛ مانند «هی طالق» یا «أنت حر فی وجه الله».

ثانیاً: بر فرض که این جمله إنشاء طلب باشد، و لکن در اینصورت معنای آن طلب مادّه خواهد بود که یعنی: (باید یقین به وضوء خود داشته باشی)، در حالی که مرحوم نائینی اینچنین معنی نمودند که: (إنّه یجب أن یفعل علی وفق یقینه السابق)! پس حتی اگر إراده معنای «لیقم زید» از جمله «زید قائم» صحیح باشد، این کلام آقای نائینی صحیح نخواهد بود.

ص: ۱۳۷

و سپس فرموده اند:

اگر چه این اشکال بر ظاهر آنچه در فوائد الأصول از مرحوم نائینی وارد می باشد و لکن در کتاب تحریر الأصول که متعلّق به یکی از شاگرادان مرحوم نائینی می باشد، از ایشان نقل می کند که: جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» إنشاء بقاء یقین و توسعه در آن می باشد، که این همان نظر ما است.

ایشان سپس در بیان مراد از عبارت «و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» فرموده اند:

مراد از «شکّ» وسوسه می باشد که یعنی این یقین إعتباری به بقاء وضوء را با وسوسه زائل و از بین نبرد، و این مانند این کلام امام علیه السلام می باشد «لا تجعلوا علمکم جهلًا و یقینکم شکّاً إذا علمتم فاعملوا و إذا تیقّنتم فاقدموا».

بله، این صحیحه نسبت به غیر باب وضوء اطلاق ندارد؛ چرا که قدر متیقن از إعتبار یقین به بقاء، فرض شکّ در بقاء وضوء می باشد و نسبت به موارد دیگر اطلاق ندارد.

کلام استاد:

و لکن به نظر ما این اشکالات بر قول به تقدیر جزاء و قیام علّت در مقام آن وارد نمی باشد؛

أمّا اشکال به اینکه تقدیر خلاف أصل است؛

خلاف أصل یعنی خلاف ظاهر، در حالی که مقصود ما اینست که چون ظاهر «فإنه علی یقین من وضوئه» إخبار از یقین مکلّف به وضوء سابق می باشد، این ظهور قرینه بر اینست که این جمله جزاء نمی باشد و جزاء در تقدیر می باشد؛ چرا که جزاء باید مترتّب بر شرط باشد.

به عبارت دیگر؛ عبارت «فإنّه علی یقین من وضوئه» ظاهر در إخبار از تلبّس فعلی این شخص به یقین به وضوء می باشد، و بعد از عدم إمکان جعل این جمله به عنوان جزاء، با ضمیمه آن به عبارت «لا حتی یستیقن أنّه قد نام» کشف می شود که جزاء محذوف «لا یجب الوضوء» می باشد.

پس به نظر ما این اشکال که تقدیر خلاف أصل است، وارد نیست؛ چرا که در این روایت با فرض تقدیر هیچ احساس خلاف ظاهری نمی شود.

أمّا اشکال لزوم تکرار مستهجن؛

أوّلاً: وجدان عرفی میان تقدیر و تکرار تفاوت می گذارد و تقدیر ما هو المذکور أوّلاً مستهجن نمی باشد؛ چرا که در این تقدیر لفظی تکرار نشده است؛ حال اگر امام علیه السلام اینگونه می فرمود: «لا حتی یستیقن أنّه نام وإلّا فإنّه کان علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» آیا این مستهجن بود؟! به نظر ما هیچ استهجانی و تکرار غیر عرفی احساس نمی باشد، خصوصاً که در این روایت مدخول «لا» که «یجب الوضوء» باشد، ذکر نشده است.

ثانیاً: اینکه گفته می شود: (تکرار مستهجن است؛ چرا که أصل در کلام تأسیس می باشد و تکرار خلاف أصل می باشد) صحیح نیست؛ چرا که الدرس ألف و التکرار ألف و انسان متعارف مطلب را گاهی تکرار می کند که به مخاطب تفهیم بشود. بلکه در خود این روایت تکرار صورت گرفته است: چرا که امام علیه السلام بعد از اینکه فرمودند: «لا حتی یستیقن أنّه قد نام»، فرمودند: «حتی یجیء من ذلک أمر بیّن». بنابراین حتی اگر امام تصریح می کرد: «و إن لا یستیقن أنّه نام فلا یجب الوضوء» هیچ استهجانی لازم نمی آمد.

أمّا نظر آقای سیستانی، به نظر ما ناتمام می باشد:

چرا که أوّلاً: ایشان یقین در عبارت «فإنّه علی یقین من وضوئه» و عبارت «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» را تعبّدی و شکّ را به معنای وسوسه می داند و لکن یقین در عبارت «و لکن ینقضه بیقین آخر» را یقین وجدانی به إرتفاع وضوء می داند، که در اینصورت حال که مراد از یقین، یقین وجدانی شد، باید مرجع ضمیر را در «ینقضه» که منقوض می باشد، یقین وجدانی به حدوث وضوء قرار داد؛ چرا که غرض بیان این مطلب است که با وجود این یقین وجدانی به إرتفاع وضوء، دیگر یقین وجدانی باقی نیست تا استصحاب جاری باشد. حال چگونه است که: مراد از لفظ یقین در دو عبارت أوّل یقین تعبّدی است و لکن مراد از لفظ یقین و مرجع ضمیر در عبارت أخیر یقین وجدانی است؟!

ثانیاً: شکّ در هیچ آیه و روایتی به معنای وسوسه نیامده است، بلکه در همان صحیحه ثانیه زراره آمده است: «إنّک کنت علی طهاره فشککت» که مراد از شکّ عدم الیقین است، نه وسوسه.

أمّا روایاتی که می فرماید «لا تجعلوا علمکم جهلاً و لا یقینکم شکّاً إذا علمتم إعملوا و إذا تیقّنتم فأقدموا»، مراد از آن این است که: (یقینی که به دنبال آن عمل نباشد، کلا یقین می باشد، یعنی: اگر یقین به معاد و دوزخ دارد و لکن در عمل که نمود ندارد، این یقین کلا یقین می باشد، و کاری نکنید که یقین شما کلا یقین شود)، پس این روایت ربطی به شکّ به معنای وسوسه ندارد.

أمّا اینکه ایشان فرمودند:

ظاهر «و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» مقارنت حقیقی میان این یقین و شکّ می باشد، به گونه ای که هم الآن یقین فعلی به وضوء دارد و هم شکّ، و این معنی تناسب ندارد إلّا با حمل یقین بر یقین تعبّدی و شکّ بر وسوسه.

این کلام ایشان نیز ناتمام است؛

مراد از «و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» این است که: همان یقین را در موطن خود نقض عملی نکن، نه نقض حقیقی؛ چرا که نقض حقیقی با شکّ لاحق صورت گرفته است، و یقین وجدانی به وضوء سابق نیز در زمان شکّ موجود است و هر دو مقارن می باشند، که نهی از نقض این یقین فعلی به شکّ می شود، کما اینکه عبارت «بل ینقضه بیقین آخر» ظاهر در تقارن الیقینین (یقین منقوض که یقین به وضوء باشد و یقین ناقض که یقین به إرتفاع آن باشد) است، که شما نیز این دو یقین را حمل بر یقین إعتباری نمی کنید به اینکه هر دو یقین در زمان واحد جعل شده باشند، بلکه این عبارت را اینگونه توجیه می کنید که: این دو یقین با یکدیگر اختلاف زمانی دارند.

حال عرض ما هم اینست که: عبارت «و لا ینقض الیقین أبـداً بالشکّ» ظاهر در تقارن یقین و شکّ نمی باشد، و اسـتفاده از این عبارت برای قاعده استصـحاب عرفی است، بلکه استفاده از این عبارت برای قاعده یقین که در زمان حاضر یقین به حدوث هم وجود نـدارد، صـحیح است، مانند این گفته شود: «شـما در یک ساعت قبل یقین به وضوء داشتی و الآن شکّ در وضوء داری، پس الآـن هم یقین سـابق خود را نقض نکن و بنـاء عملی بر آن بگـذار»، حـال که اسـتفاده از این تعبیر در قاعـده یقین صـحیح است، به طریق أولی در قاعده استصحاب که در آن یقین به وضوء سابق باقی است، صحیح و عرفی خواهد بود.

پس به نظر مـا: از آن جهت که جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» و لو به قرینه تقابل با جمله «و لکن ینقضه بیقین آخر» که (هم ضمیر و هم لفـظ یقین آخر) ظـاهر در یقین وجـدانی است، ظـاهر در إخبار و یقین وجـدانی می باشـد، در معنای این عبارت یا باید گفت: «او یقین به وضوء در سابق قبل از شکّ در بقاء آن داشت»، و یا باید گفت: «او الآن یقین به حدوث وضوء دارد».

صاحب منتقی الأصول نیز فرموده اند:

جمله «فـإنّه علی یقین من وضوئه» إنشـاء یقین می باشـد و جمله «و لا ینقض الیقین أبـداً بالشکّ» تکرار جمله قبل می باشـد که یعنی نباید یقین وجدانی خود را با شکّ لا حق نقض کنی و باید بناء بر بقاء یقین خود بگذاری.

و لکن این مطلب نیز خلاف ظاهر می باشد:

چرا که جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» هیچ ظهوری در تعبّد به بقاء یقین ندارد، بلکه چگونه می تواند در مقام تعبّد به بقاء یقین و عدم شکّ در بقاء باشد، در حالی که در جمله «و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» شکّ در بقاء را لحاظ می کند؟!

نکته:

آقای خوئی در اشکال به آقای نائینی فرمودند: جمله اسمیه که محمول آن أمر تکوینی است در إنشاء طلب استعمال نمی شود.

حال کلام ما این است که: اگر مقصود ایشان این است که استعمال «زید قائم» در «یجب أن یقوم زید» غلط است، این مطلب صحیحی نخواهد بود؛ چرا که برای مثال می توان به عنوان أمر گفت: (من یک ساعت دیگر جلسه دارم و شما در آن جلسه حاضر خواهید بود) و یا گفته شود: (أنا مسافر غداً و أنت معی فی السفر) که هر دو جمله صحیح است، و لکن إراده إنشاء طلب خلاف ظاهر می باشد.

حاصل مطلب اینکه:

به نظر ما حذف جزاء در این صحیحه و قیام علّت مقام آن خلاف ظاهر نمی باشد.

و أمّا اینکه محقق إصفهانی فرموده است:

وجهی ندارد که «فإنّه علی یقین من وضوئه» جزاء نباشد و بدل از آن جزاء را در تقدیر گرفت؛ چرا که در جزاء ترتّب بر شرط لازم نمی باشد، کما اینکه گفته می شود: (إن کان السماء فوقنا فالأرض تحتنا) که جزاء هیچ ترتّبی بر شرط ندارد.

انصاف این است که این فرمایش ناتمام است:

چرا که باید میان شرط و جزاء یک نحو ترتّبی باشد و لو از جهت ملازمه إتفاقیه و یا از جهت اینکه شرط واسطه در إثبات برای جزاء باشد، مانند اینکه گفته می شود: «اگر جهان نظم دارد، پس خالق آن خداوند است»، و در جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» یقین به حدوث وضوء، هیچ ترتّبی بر شکّ در نوم و عدم یقین به آن ندارد.

أمّا آيه «لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي ما أَنَا بِباسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ » در معنای آن دو احتمال می باشد:

احتمال أوّل: جزاء جمله مذکور در این آیه می باشد که یعنی: اگر تو به من به قصد قتل هجوم بیاوری، من حتی بعد از این هجوم نیز تو را نمی کُشم.

احتمال دوم: اگر ترتّب این جزاء بر این شرط معقول نمی باشد، باید جزاء در تقدیر گرفت؛ مثل اینکه «إن بسطت یدک لتقتلنی فأنت ظالم لی لأنّی لا أقتلک».

الأصول العملیه/الإستصحاب /عدم تمامیّه الجواب الثالث عن إشکال عدم عموم الصحیحه ۹۴/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /عدم تمامیّه الجواب الثالث عن إشکال عدم عموم الصحیحه

خلاصه مباحث گذشته: در جواب سوم از اشکال عدم عمومیت صحیحه زراره گفته شد: جزاء محذوف است و عبارت «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» علّت است که در مقام جزاء قرار گرفته است، و علّت مفید عموم است.

عرض کردیم:

تقدیر جزاء در این صحیحه خلاف ظاهر نیست؛ چرا که تقدیری خلاف ظاهر می باشد که قرینه لفظیه در خطاب بر آن نباشد و إعتماد بر قرائن حالیه بشود، در حالی که در مقام قرینه لفظیه بر تعیین مقدّر می باشد که امام علیه السلام فرمود: «لا» که یعنی «لا- یجب علیه الوضوء حتی یستیقن أنه نام»، که این قرینه بر جزاء مقدّر است که: «و إن لم یستیقن أنّه نام فلا- یجب علیه الوضوء».

و أمّا این اشکال آقای سیستانی که فرمودند:

اگر جزاء مقدّر باشد و جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» إخبار باشد، باید عنوان «شکّ» را نیز در این جمله در تقدیر گرفت، که این خود تقدیر دوم و خلاف أصل دیگری خواهد بود.

ص: ۱۴۳

جواب از این اشکال این است که:

نیاز به تقدیر عنوان «شکّ» نمی باشد؛ چرا که خود این عنوان مدلول تعبیر «و إلاّ» می باشد که یعنی: «وإن لم یستیقن أنّه نام» که این به معنای شکّ در بقاء وضوء می باشد.

حال که این اشکالات تمام نبود و جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» علّت است که در جایگاه

جزاء قرار گرفته است، گفته می شود: علّت حدأقلّ در مواردی که موافق با إرتکاز می باشد، معمّم است، پس این علّت دلالت بر إعتبار استصحاب در سایر أبواب نیز می کند.

و لکن به نظر ما این جواب سوم تمام نمی باشد؛

چرا که اشکال اساسی بر آن عبارت از این است که:

احتمال حذف جزاء و قرار گرفتن علّت در جای آن در این صحیحه متعیّن نمی باشد، بلکه محتمل است که مجموع جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» که متشکّل از صغری و کبرائی است که قیاس تشکیل می دهد، جزاء باشد؛ یعنی «إن لم یستیقن أنّه نام فهو علی یقین من حدوث وضوئه و الیقین لا یُنقض بالشکّ» که این کاملاً عرفی است.

و این قیاس که جزاء می باشد مترتّب بر شرط می باشد؛ یعنی اگر یقین به خواب نداشته باشد، این قیاس بر او منطبق است که (او یقین به حدوث وضوء دارد و نباید یقین را با شکّ نقض کند)، در حالی که اگر یقین به خواب داشت، این قیاس دیگر بر او منطبق نخواهد بود.

أمّا سائر اشکالاتی که به این جواب سوم شده است، وارد و صحیح نمی باشد؛ حال برخی از این اشکالات را ذکر می کنیم:

اشکال أوّل:

در کتاب أضواء و آراء مطلبی ذکر شده است که ریشه آن در کلمات محقق اصفهانی می باشد، و آن عبارت است از این است که:

جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» خود به معنای إخباری جزاء می باشد و این جزاء مترتّب بر شرط که عدم یقین به نوم باشد، است، بنابراین وجهی ندارد که برای تصحیح اشکال ترتّب جزاء بر شرط، جزائی در تقدیر گرفته شود.

حال توضیح مطلب:

از جهتی: در صدق «نقض الیقین بالشکّ» باید حیث حدوث و بقاء از متعلّق یقین و شکّ حذف و إلغاء نمود، به اینکه اینچنین گفته شود: (من یقین به وضوء و شکّ در وضوء دارم) تا این صغری موضوع نقض الیقین بالشکّ بشود، و إلاّ ـ اگر حیث حدوث و بقاء در متعلّق یقین و شک لحاظ شود، به اینکه گفته شود: (من یقین به حدوث وضوء و شکّ در بقاء آن دارم)، از آن جهت که متعلّق یقین و شکّ متغایر می باشند، دیگر نقض معنی نخواهد داشت و صدق نخواهد کرد.

از جهت دیگر: عرفاً یقین به إرتفاع وضوء (یقین به إرتفاع حالت سابقه) مانع از صدق یقین به وضوء می باشد؛ یعنی اگر یقین به حدث حاصل شود، از نگاه عرف صحیح نمی باشد که گفته شود: (من یقین به وضوء دارم).

أمّا اگر شکّ در تحقق حدث باشد، صدق می کند که گفته شود: «من یقین به وضوء دارم»، پس صدق یقین به وضوء عرفاً مترتّب بر عدم یقین به حدث است؛ و در مورد صحیحه نیز از آن جهت که یقین به نوم نمی باشد، صادق است که گفته شود: «او یقین به وضوء دارد»، بنابراین جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» به معنای إخباری خود مترتّب می باشد بر شرط که عدم یقین به نوم باشد، که امام علیه السلام در إدامه فرمودند: یقین به وضوء را با شکّ در آن نقض نکن.

ص: ۱۴۵

بنـابراین طبق این کلاـم نیـاز نیست که جزاء در تقـدیر گرفت و یـا جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» را حمـل بر إنشاء طلب یا إنشاء یقین نمود.

و لکن این مطلب تمام نمی باشد؛

چرا که أوّلاً:

به نظر مـا همـانگونه که مرحوم محقق اصـفهانی مطرح نموده است، بر خلاـف أعلاـم، در صـدق «نقض الیقین بالشکّ» نیاز به إلغـاء متعلّق نمی باشـد، بلکه می توان گفت: (من یقین به وضوء یـک سـاعت قبل دارم و الآن شکّ در بطلان آن وضوء دارم، حـال آیـا یقین خود را بـا این شـکّ عملاًـ نقض کنم و به هم بزنم)، که امام علیه السـلام می فرماینـد: (جائز نیست که یقین به وضوء سابق خود را با شکّ در بقاء و إرتفاع آن به هم بزنی).

و وجه عـدم احتیاج به إلغاء متعلّق در مقام این است که: متعلّق یقین و شکّ ذاتاً واحـد می باشـد و آن وضوء است، که در این فرض عرفی است گفته شود: یقین به حـدوث وضوء را بـا شکّ در إرتفاع آن نقض نکن، به غرض اینکه بیان بناء بر وضوء در مرحله عمل و ترتّب آثار آن.

برای مثال:

اگر کسـی یقین به ایراد خسـارت در مال زیـد داشـته باشـد و شکّ در أداء این خسارت به او بکنـد، عرفی است که به او گفته شود: (تو یقین به بـدهی به زیـد داشتی و شـکّ در أداء آن را داری و یقینت را بـا شـکّ به هـم نزن)، که یعنی الآـن هم بناء بر بدهکاری بگذار و یقین خود را به هم نزن.

بله، اگر متعلّق یقین و شکّ دو شـیء متغایر بالـذات باشد، مانند یقین به وجود زید و شکّ در وجود عمرو، در این فرض نقض یقین به شکّ صادق به نگاه عرف صادق نخواهد بود.

شاهد بر مدّعای ما عبارت «أنقضه بیقین آخر» می باشد که یعنی (یقین به وضوء یک ساعت قبل را با یقین به عدم وضوء در زمان حاضر نقض کن)؛ در این عبارت حیث حدوث و حیث بقاء در متعلّق دو یقین لحاظ می شود.

ثانیاً: اگر حیث حدوث در یقین لحاظ نمی شود، باید گفته شود: «کان علی یقین من وضوئه» نه اینکه گفته شود: «و هو علی یقین من وضوئه»؛ چرا که این تعبیر دوم دروغ است، بلکه أصلاً در این قول که (یقین به وضوء دارم و شکّ در وضوء دارم)! تهافت عرفی می باشد، پس صحیح این است که گفته شود: (یک ساعت قبل یقین به وضوء داشتم و الآن شکّ در وضوء دارم).

حال که اینگونه شد، عرض می کنیم: در فرض یقین به إرتفاع حالت سابقه نیز بیان این جمله صحیح می باشد، به اینکه بگوید: (یک ساعت قبل یقین به وضوء داشتم و الآن یقین به إرتفاع آن دارم) و به همین جهت امام علیه السلام فرمود: (بل ینقضه بیقین آخر).

حال سؤال ما این است که: صاحب أضواء چگونه این جمله فوق و این عبارت (بل ینقضه بیقین آخر) را توجیه می کند؟! در حالی که فرمودند: اگر حیث یقین به طروّ حدث مانع از صدق یقین به وضوء می باشند.

بنابراین شما که می فرمائید: برای صدق نقض یقین به شکّ باید حیث حدوث در یقین حذف و إلغاء شود، ناچار می باشید که در تعبیر از استصحاب اینگونه بگوئید: «کنتُ علی یقین من طهارتی»، همانگونه که در صحیحه ثانیه زراره امام علیه السلام فرمود: «کنتَ علی یقین من طهارتک فشککت».

ص: ۱۴۷

حال اگر اینچنین تعبیر شود، در صحّت تعبیر تفاوتی میان شکّ در طروّ حدث و یقین به طروّ آن نمی باشد، و در فرض دوم نیز این تعبیر صادق خواهد بود.

بنابراین میان شکّ در بقاء یا یقین به عدم بقاء تفاوتی نمی باشد؛

یعنی اگر حیث حدوث وضوء لحاظ شود، گفته می شود: (الآن یقین به وضوء دارم) چه شکّ در بقاء باشد و چه یقین به عدم بقاء. و اگر حیث حدوث وضوء لحاظ نمی شود، گفته می شود: (یک ساعت قبل یقین به وضوء داشتم) چه شکّ در بقاء باشد و چه یقین به إرتفاع آن، پس هر دو تعبیر در هر دو فرض صادق می باشد، بنابراین جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» مترتب بر شرط که شکّ در نوم باشد، نخواهد بود.

اشکال دوم:

حضرت امام قدّس سرّه مطرح کردند:

ایشان اگر چه قائل به عمومیّت صحیحه اولی زراره می باشد، و لکن فرموده اند: جعل جمله «فلا یجب الوضوء» به عنوان جزاء خلاف ظاهر می باشد؛

چرا که محتمل است که أقرب الإحتمالات، عبارت از این باشد که گفته شود:

تعبیر «و إلاّ» به معنای «و إن لم یستیقن أنّه نام» نمی باشد، بلکه مراد از این تعبیر این است که: (اگر این کلام ما که گفتیم «لا» در جواب از سؤال «إن حرّک فی جنبه شیء و لم یعلم به» صحیح نباشد، که به عبارت دیگر یعنی: اگر بر این شخص شاکّ در نوم وضوء واجب باشد).

حال این معنی برای تعبیر «و إلاّ» نشانگر این است که جزاء دیگری در مقام مقدّر می باشد و آن عبارت است از اینکه: «إن لم یکن ما ذکرنا فیلزم نقض الیقین بالشکّ» یا به عبارت دیگر «إن وجب علی الشاکّ فی النوم الوضوء فیلزم نقض الیقین بالشکّ»، که حال این جمله «یلزم نقض الیقین بالشکّ» حذف و مقدّر شده است و جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض لایقین أبداً بالشکّ» در جای آن قرار گرفته است، که خود این جمله قرینه بر آن مقدّر می باشد.

و لکن انصاف این است که این فرمایش خلاف ظاهر می باشد؛

اینکه اینچنین تعبیر شود: «من کان علی وضوء فشکّ أنّه نام فإن وجب علیه الوضوء فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» که یعنی (اگر وضوء واجب باشد، او یقین به وضوء دارد و نباید یقین را نقض کرد)، آیا این تعبیر عرفی است؟!

چرا که تالی فاسد وجوب وضوء بر این شخص شاکّ، وقوع خارجی نقض یقین به شکّ می باشد، نه نهی از نقض یقین به شکّ و حرمت آن، پس صحیح نیست که نهی از نقض به عنوان تالی فاسد برای وجوب وضوء بر شخص شاکّ ذکر شود.

قرینه بر مقدّر باید با مقدّر تناسب داشته باشد، در حالی که حرمت نقض یقین به شکّ و نهی از آن، قرینه بر تقدیر وقوع نقض یقین به شکّ در خارج به عنوان جزاء نمی باشد.

علاوه بر اینکه که ظاهر عرفی تعبیر «و إلّا» رجوع آن به جمله أخیره می باشد که فرمود: «لا حتی یستیقن أنّه قد نام».

اشکال سوم:

آقای سیستانی می فرماید:

رأی مرحوم نائینی که جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» إنشاء طلب بناء عملی بر یقین به وضوء می باشد، صحیح است؛

چرا که اشکالاتی که آقای خوئی بر این نظر وارد نموده است، صحیح نیست؛

أمّا اشکال عدم معهودیت استعمال جمله اسمیه ای که محمول آن اسم می باشد، در إنشاء طلب محمول آن؛ پاسخ این است که:

بله، اگر متعلّق جار و مجرور در جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» که خبر می باشد، اسم باشد، به اینکه گفته شود: «فإنّه کائن علی یقین من وضوئه»، این اشکال وارد می باشد، و لکن می توان متعلّق آن را فعل گرفت و گفت: «فإنّه یکون علی یقین من وضوئه».

أمّا این اشکال که: اگر این جمله إنشاء طلب باشد، طلب محمول که یقین است، خواهد بود، نه طلب بناء عملی بر یقین؛

پاسخ این است که:

می توان متعلَّق مقدّر را فعل «یبنی» لحاظ کرد و گفت: «فإنّه یبنی علی یقین من وضوئه»، که در اینصورت إنشاء طلب بناء عملی بر یقین خواهد بود.

بله، اشکال صحیحی که بر نظر مرحوم نائینی وارد می باشد، این است که: این نظر مستلزم تکرار است؛ چرا که مفاد «و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» همان مفاد «فإنّه علی یقین من وضوئه» می باشد، به اینکه هر دو طلب بناء عملی بر یقین به وضوء می باشد، و تکرار نیز خلاف ظاهر است.

و لکن این فرمایشات ناتمام است:

أوّلاً: أصل این مبنی که جار و مجروری که به عنوان خبر قرار می گیرد، متعلّق به ظرف مقدّر می باشد، صحیح نیست؛ یعنی به وجدان عرفی جمله «زید فی الدار» به معنای «زید کائن فی الدار» نمی باشد؛ چرا که به تعبیر آقای خوئی این جمله، جمله حملیه نخواهد بود.

شاهد بر این مطلب این است که: ترجمه «زید فی الدار» عبارت (زید در خانه هست) می باشد، که «هست» کون محمولی و معنای اسمی است، أمّا ترجمه «زید کائن فی الدّار» عبارت (زید در خانه است) می باشد، که «است» معنای حرفی است که در جمله «زید قائم» وجود دارد. و اینکه جمله «زید فی الدار» به جمله «زید کائن فی الدار» تأویل برده می شود، مطالبی است که نحاه و صرفیون آن را بیان نموده و دیگران از آنان پذیرفته و تبعیّت کرده اند.

و جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» قضیه حملیه نمی باشد، بلکه مشتمل بر نسبت استعلائیه تامّه می باشد که یعنی حکم به استعلاء این شخص بر یقین می کنیم.

ثانیاً:

انتخاب ظرف مقدّر به اختیار ما نمی باشد تا هر آنچه إراده شد، در تقدیر گرفته شود و گفته شود: ظرف مقدّر را «یکون» و یا «یبنی» لحاظ می کنیم!

نکته:

آقای خوئی در اشکال به مرحوم نائینی فرمودند:

استعمال جمله اسمیه که محمول آن اسم می باشد، به غرض طلب محمول آن متعارف نمی باشد، که این مطلب صحیحی است.

بنابراین این اشکالات و نقض هایی که به ایشان شده است، وارد نمی باشد؛

برای مثال: بر ایشان جمله «لا ـ رفث و لا ـ فسوق و لا ـ جدال فی الحجّ» به عنوان نقض بیان شده است؛ در حالی که این جمله اسمیه در مقام نهی و نفی جنس به غرض زجر از مدخول آن می باشد.

و همچنین بر ایشان به جمله «المؤمنون عند شروطهم» نقض شده است و گفته شده است: این جمله اسمیه در مقام طلب وفاء به شرط می باشد؛ در حالی که این مطلب صحیح نیست؛

این جمله استعمال در طلب وفاء به شرط نشده است، بلکه جمله خبری است که کنایه از این است که: اگر کسی به عهد خود وفاء نکند، مؤمن نمی باشد، مانند جمله «المؤمن صادق الوعد».

الأصول العملیه/الإستصحاب /نقد السید السیستانی و الردّ علی الجواب الثالث ۹۴/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /نقد السید السیستانی و الردّ علی الجواب الثالث

خلاصه مباحث گذشته:

در جواب از اشکال عدم عمومیت صحیحه زراره أولی گفته شد: جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ـ ینقض الیقین أبداً بالشکّ» علّت است که در مقام جزاء مقدّر که «فلا یجب الوضوء» باشد، قرار گرفته است. و نسبت به این جواب اشکالاتی بیان شد که پاسخ آنان نیز ذکر شد.

ص: ۱۵۱

آقای سیستانی فرمود:

عبارت «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبـداً بالشکّ» ظاهر در این می باشـد که این شـخص بالفعل یقین به وضوء فعلی دارد، در حالی که یقین وجـدانی او به بقاء وضوء از بین رفته است، بنابراین باید گفته شود: مراد از «یقین» در هر دو فقره این عبـارت یقین تعبّـدی است، پس به این معنی خواهـد بـود که «فـإنّه علی یقین من وضوئه تعبـداً و لاـ ینقض الیقین التعبّـدی بالشکّ» که خود این جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» جزاء می باشد.

در اینصورت «و لاـ ینقض الیقین بالشـکّ» دیگر قابـل تعمیم نخواهـد بود؛ چرا که وجود یقین تعبّـدی در غیر بـاب وضوء ثابت نمی باشد.

و لکن این فرمایش ایشان خلاف ظاهر است:

چرا که أوّلاً: «فإنّه علی یقین من وضوئه» ظهوری در یقین به وضوء فعلی ندارد؛

چرا که اگر ابتـداءً گفته شود: «أنت علی یقین من وضوئک» ظهور آن در یقین فعلی به وضوء واضح است، و لکن در صـحیحه زراره قرینه سـیاق وجود دارد؛ زیرا که در این صـحیحه از ابتدا فرض شکّ در بقاء وضوء فرض شده است و گفته شد: «الرجل ینام و هو علی وضوء» و «إن حرّک إلی جنبه شـیء و لـم یعلم به قال لا حتی یستیقن أنّه قـد نام» که فرض شده است این مکلّف یقین به وضوء سـابق و شـکّ در بقـاء آن دارد، حـال امـام علیه السـلام در مورد چنین شخصـی می فرمایـد: «فإنّه علی یقین من وضوئه» که یعنی «فإنّه علی یقین من أصل وضوئه»، و می تواند مراد از وضوء فعل وضوء باشد. پس این صـحیحه به قرینه سیاق بیش از این ظهور ندارد.

ص: ۱۵۲

ثانیاً: بر فرض ظهور «فإنّه علی یقین من وضوئه» در بیان یقین فعلی به وضوء باشد، و لکن این ظهور مصادم می باشد با ظهور این جمله در إخبار از یقین وجدانی که در مقابل آن نمی تواند مقاومت کند و به نظر می رسد که این ظهور جمله أقوی باشد.

شاهد بر این عرض ما این است که: آقای سیستانی برای حفظ این مدّعی، مجبور شدند دو جمله بعد را توجیه نمایند؛

ایشان در صفحه ۷۷ به صورت صریح در مورد فقره «و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» فرموده اند: مراد از آن «لا ینقض الیقین التعبّدی بالوسوسه» می باشد، در حالی که أخذ شکّ به معنای وسوسه خلاف ظاهر است؛

چرا که أوّلاً: شک به معنای وسوسه نمی باشد.

ثانیاً: احتمال وقوع نوم و خواب رفتن که چه بسا در حدّ ظنّ باشد، وسوسه نمی باشد، بلکه این احتمال یک شکّ عقلائی است.

و اگر مراد ایشان از وسوسه، وسوسه در قبول حکم شارع به استصحاب و حکم ظاهری به بقاء وضوء می باشد، اشکال بر آن این است که: در این روایت فرض شکّ در این حکم ظاهری و وسوسه در قبول آن فرض نشده است، بلکه بعد از فرض شکّ در نوم امام علیه السلام فرمودند: «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ».

بنابراین قرینه ای بر این معنای ایشان نمی باشد.

ثالثاً: ایشان مرجع ضمیر در فقره «و لکن ینقضه بیقین آخر» چه می داند؟

اگر مرجع آن یقین تعبّدی باشد که مقتضای بیان ایشان در حمل «یقین» در دو فقره سابق بر یقین تعبّدی همین می باشد، این مطلب عرفی نخواهد بود؛

چرا که عرفی نیست که گفته شود: یقین تعبدی خود را به یقین وجدانی به إرتفاع وضوء نقض کن! به این صورت که سه زمان فرض بشود؛ زمان أوّل یقین به حدوث وضوء داشت و زمان دوم شکّ در بقاء آن و زمان سوم یقین به إرتفاع آن، حال گفته می شود: یقین تعبّدی در ساعت دوم را با وسوسه نقض نکن، بلکه آن را با یقین وجدانی به إرتفاع وضوء نقض کن!

بنابراین مجرّد اینکه مراد از یقین در دو فقره سابق یقین تعبّدی باشد، قرینیتی بر این ندارد که مراد از مرجع ضمیر فقط یقین تعبدی باشد و نسبت به یقین وجدانی به حدوث و نقض آن با یقین وجدانی به إرتفاع ساکت باشد؛ در حالی که یقین آخر نه با یقین تعبّدی جمع می شود و نه با یقین وجدانی به حدوث و هر دو سابق می باشد.

به همین جهت برخی مانند صاحب منتقی الأصول ملتزم به تکرار شده اند و فرموده اند:

«إنّه علی یقین من وضوئه تعبّداً و لا ینقض الیقین بشیء بالشکّ فی بقائه أبداً و لکن ینقضه بیقین آخر» که یعنی: یقین سابق را به شکّ لاحق نقض عملی نکن، بلکه به یقین لاحق نقض کن.

و لکن این مطلب نیز خلاف ظاهر می باشد:

چرا که شکّ در بقاء طبق تعبد به بقاء یقین در عبارت «فإنّه علی یقین من وضوئه» إلغاء شد، حال چگونه می توان شکّ در بقاء را بعد از إلغاء، دوباره در جمله «لا ینقض الیقین بالشکّ» لحاظ نمود؟!

و اگر مرجع ضمیر در جمله «و لکن ینقضه بیقین آخر» ذات یقین باشد، نه خصوص یقین تعبّدی، که ظاهر و مقتضای فهم عرفی نیز همین است و لو بپذیریم که مراد از یقین در جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» خصوص یقین تعبّدی باشد، که در اینصورت جمله «لکن ینقضه بیقین آخر» از آن جهت که إفاده حصر می کند به این معنی که «لا ینقض الیقین إلاّ بیقین آخر» مفید عموم خواهد بود، پس وجهی در إمتناع ایشان از قبول عمومیّت این صحیحه به غیر باب وضوء نمی باشد.

علاوه بر اینکه حمل جمله «و لکن ینقضه بیقین آخر» بر خصوص فرض سه زمان و عدم شمول آن نسبت به صورتی که فقط دو ساعت در آن فرض شود که ساعت أوّل یقین به حدوث و در ساعت دوم یقین به إرتفاع، عرفی نمی باشد، که این شاهد بر این است که مرجع ضمیر در این جمله به ذات یقین باز می گردد، نه خصوص یقین تعبّدی، و إلاّ شامل این فرض که در آن تعبّد به یقین نشده است، نخواهد بود.

نتیجه اینکه: بر مقدّمه أولی از جواب سوم، فقط اشکالی که ما ذکر کردیم، وارد می باشد و اشکالات دیگر بر این مقدّمه تمام نیست.

أمّا مقدمه ثانیه که گفته شد: «العلّه تعمّم»؛

عرض ما این است:

گاهی علّت اطلاق دارد: مانند «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر»، که در این فرض به اطلاق تعلیل أخذ می شود.

و گاهی علّت اطلاق ندارد، که در این فرض چگونه می توان گفت: «العلّه تعمّم»؟!

یعنی: حال اگر در جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشکّ» (ال) لفظ الیقین عهد ذکری باشد، این علّت اطلاق نخواهد داشت؛ چرا که به این معنی خواهد بود که: «و إن لم یستیقن أنّه قد نام فلا یجب الوضوء، لأنّه کان علی یقین من وضوئه و لا ینقض هذا الیقین بالشکّ»، که در اینصورت این علّت معمّم نخواهد بود.

گفته نشود: علّت نمی تواند مساوی با حکم معلّل باشد و باید أوسع از آن باشد و إلاّ تعلیل مستهجن خواهد بود: مانند «أکرم زیداً لأنّه زید»!، حال در مقام نیز اگر گفته شود: «إن لم یستیقن أنّه قد نام فلا یجب علیه الوضوء لأنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشکّ فی النوم» این تعلیل تکرار مدّعی و مساوی با حکم معلّل خواهد بود.

چرا که در پاسخ می گوئیم: اگر چه صحیح است که علّت باید أوسع باشد، و لکن در أوسعیت علّت کافی است که شکّ در نوم در علّت حذف بشود و اینگونه گفته شود:

حکم معلّل عبارت از این است: (یقین به وضوء با شکّ در نوم نباید نقض بشود و واجب نیست وضوء بگیرد)، و علّت آن این است که: (کسی که یقین به وضوء دارد، یقین به وضوء خود را با شکّ در بقاء وضوء و شکّ در مطلق ناقض نقض نکند؛ حال این ناقض شکّ در نوم باشد و یا شکّ در سائر حدث ها باشد)؛ در این فرض حکم معلّل مربوط به شکّ در نوم می باشد و لکن علّت آن مطلق شکّ در طروّ ناقض می باشد، پس علّت أعمّ از حکم معلّل خواهد بود.

به جهت همین اشکال، مرحوم آقای خوئی فرموده است:

از علّتی که موافق با إرتکاز می باشد، عمومیّت آن نسبت به هر موردی که موافق با إرتکاز باشد، استفاده می شود، و استصحاب نیز موافق با إرتکاز است که این إرتکاز اختصاص به یقین به وضوء ندارد، بلکه در غیر آن نیز إرتکاز بر إجرای استصحاب می باشد.

سپس به ایشان اشکال شده است:

شما در استدلال به إرتکاز عقلاء بر إعتبار استصحاب، اشکال کردید و فرمودید: إرتکاز عقلائی بر استصحاب ثابت نیست، و لکن در مقام برای اثبات تعمیم علّت فرمودید: این علّت علّت إرتکازیه عامّه است، که میان این دو کلام تهافت می باشد.

ایشان در پاسخ فرموده است:

مراد ما این نیست که إرتکاز عقلاء بر إعتبار استصحاب می باشد، بلکه مراد ما اینست که :« لا ینقض الیقین بالشکّ» اشاره به یک إرتکاز عامّ می باشد و آن عبارت از این است که:

اگر دو طریق در مقابل انسان باشد، که یک طریق أمن و طریق دیگر نا أمن باشد، هیچ عاقلی نیست که طریق أمن را رها کند و به سراغ طریق نا أمن برود، و یقین طریق أمن است و شکّ طریق نا أمن؛ برای مثال: اگر با این مایع وضوء بگیرد، یقین به وضوء با آب پیدا می کند و لکن اگر با مایع دیگر که مشکوک است که آب باشد، وضوء بگیرد، معلوم نیست که با آب وضوء گرفته باشد، که در این فرض طریق أوّل أمن و طریق دوم ناأمن می باشد، که إرتکاز بر عدم جواز عدول از طریق أوّل به طریق دوم می باشد.

و روزه شکّ دار نگرفتن مطابق با إرتکاز عقلاء است.

بله، این إرتکاز به صورت حقیقی انطباقی بر استصحاب ندارد و لکن در مورد استصحاب، این إرتکاز تطبیق تعبدی شده است؛ چرا که در این صحیحه حیث حدوث و بقاء لحاظ نمی شود و گفته می شود: (یقین به وضوء و شکّ در وضوء دارد) و سپس گفته می شود: «و لا ـ ینقض الیقین أبداً بالشکّ» که تطبیق این تعلیل بر استصحاب تعبدی است، و لکن نفس این تعلیل إرتکازی است، و آنچه در استفاده عموم مهمّ می باشد، همین تعلیل است که عمومیت دارد و مختص به باب وضوء نمی باشد.

و لکن این فرمایش ایشان ناتمام است:

چرا که أوّلاً:

إرتکاز عامّی که ایشان به آن اشاره نمود، هیچ ارتباطی به بحث نقض ندارد، بلکه آنچه در این إرتکاز مطرح است، عدول از طریق أمن به طریق ناأمن می باشد، که این خلاف مرتکز می باشد، و کسی در بیان از این إرتکاز از تعبیر نقض الیقین بالشکّ استفاده نمی کند؛

ص: ۱۵۷

برای مثـال: اگر در وضوء از آب مقطوع به آب مشـکوک عـدول شود، گفته نمی شود: «نَقَض الیقین بالشـکّ»، بلکه گفته می شود: «عَـِدَل عن الیقین إلی الشـکّ»، و صـحیحه زراره در مورد نقض الیقین بالشکّ می باشـد، نه عـدول از طریق أمن به طریق ناأمن.

ثانیاً:

فرض اینست که شـما احتمـال می دهیـد که «ال» در الیقین عهـد ذکری باشـد، بنابراین محتمل است معنی این باشـد: «لأنّه کان علی یقین بوضوئه و لاـ یجوز له أن ینقض هـذا الیقین بالشـکّ»، حـال اگر معنی همین باشـد، آیـا می توان گفت که امـام علیه السلام إرتکاز عامّ را تأیید کرده اند؟! حضرت می فرماید: «هذا الیقین» که یعنی یقین به وضوء.

بنابراین اگر سبق ذکر یقین به وضوء صلاحیت قرینیت داشته باشد، بیش از تأیید إرتکاز در باب وضوء دانسته نمی شود.

ثالثاً:

در این صـحیحه أمر دائر است بین إرتکازیه بودن کبری و تعبّـِدی بودن تطبیق و یا تعبّـِدی بودن کبری و تطبیق؛ که طبق هر دو إحتمال نتیجه واحد خواهد بود؛ چرا که حتی بنابر فرض أوّل که تطبیق تعبّدی است، از آن جهت که نتیجه تابع أخس مقدّمات می باشـد، نتیجه این خواهـد بود که عـدم جواز نقض یقین به شکّ نیز تعبّـِدی می باشد، و حال که نهی از نقض یقین موافق با إرتکاز نبود و تعبّدی شد، قدر متیقن از این تعبّد مورد یقین به وضوء می باشد، نه بیش از آن.

در بحوث فرموده اند:

برای این اشکال توجیه دیگری می توان ذکر کرد و آن عبارت از این است که:

مراد از إرتکـازی بـودن استصـحاب، إرتکـاز در حـدّ حجیّـِت عقلاـئیه نیسـت، بلکه مراد إرتکـاز در حـدّ میـل عقلاـء به إجراء استصـحاب می باشـد. بنابراین منافات ندارد که از جهتی اشـکال به وجود إرتکاز عقلاء بر حجیّت استصـحاب شود و از جهت دیگر در مقـام گفته شود: میـل عقلاـئی عقلاء به استصـحاب موجب تعمیم تعلیل در صـحیحه زراره می باشـد؛ چرا که در میل عقلائی تفاوتی میان یقین به وضوء و غیر آن نمی باشد.

ص: ۱۵۸

و لکن این مطلب تمام نیست؛

بر فرض قبول وجود میل عقلائی بر استصحاب، (در حالی که شاهدی بر این میل وجود ندارد) و لکن این تعلیل مذکور در صحیحه زراره دلیل بر این نیست که شارع در تمام موارد با میل عقلائی همراهی کند، بلکه فقط دلیل بر این است که شارع در این مورد با میل عقلائی همراهی می کند.

و أساساً ما در استصحاب إرتکاز عقلاء و میل عقلائی نمی فهمیم، بلکه استصحاب أمر تعبّدی است، و اشاره ای نیز در این صحیحه بر این نیست که بقاء بر یقین سابق إرتکازی است، بلکه ظاهر این است که نقض یقین به شکّ شرعاً جایز نیست.

بله، فقط در بحث حقوق إرتکاز بر بقاء می باشد که هیچ إرتباطی با مورد صحیحه ندارد.

محقق عراقی برای اثبات عمومیت این تعلیل فرموده است:

مهمّ نیست که این علّت إرتکازیه باشد یا خیر، و لکن ظاهر از این صحیحه این است که تعلیل مذکور در آن از قسم قیاس به شکل أوّل می باشد، که مشتمل بر سه حدّ می باشد: حدّ أصغر و حدّ أوسط و حدّ أکبر، مانند «العالم متغیر و کلّ متغیر حادث و العالم حادث».

و شرط صحّت این قیاس این است که حدّ أوسط أوسع از حدّ أصغر باشد، نه مساوی با آن و إلاّ این تعلیل نخواهد بود، بلکه فقط تکرار مدّعاست؛ مانند «العالم عالم و العالم حادث و العالم حادث»!

حال در مقام اگر مراد از «لا ینقض الیقین بالشکّ» خصوص یقین به وضوء باشد، تکرار حدّ أصغر و تساوی حدّ أوسط با آن لازم می آید: «الیقین بالوضوء یقین بالوضوء و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشکّ فهذا الیقین بالوضوء لا ینقض بالشکّ»! که این معنی معقول نمی باشد و موجب تکرار مستهجن می باشد. پس باید معنی و مراد اینچنین باشد: «الیقین بالوضوء یقین و لا ینقض الیقین بالشکّ فهذا الیقین بالوضوء لا ینقض بالشکّ» که این معنی و تعلیل عمومیّت دارد.

و لکن این مطلب صحیح نیست:

در عبارت «فإنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشکّ» حدّ أصغر یقین نمی باشد، بلکه رجل است و معنی این می باشد: «إنّ هذا الرجل له یقین بالوضوء و من له یقین بالوضوء لا ینقض بالشکّ، سواء شکّ بالنوم أو بناقض آخر فهذا الرجل لا ینقض یقینه بالشکّ».

پس این استدلال نیز ناتمام است.

الأصول العملیه/الإستصحاب /وجوه فی عمومیه الصحیحه ۹۴/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /وجوه فی عمومیه الصحیحه

در جواب سوم گفته شد:

«فإنّه علی یقین من وضوئه» علّت جزاء محذوف می باشد و علّت معمّم می باشد.

در اثبات تعمیم علّت وجوهی ذکر می شود:

وجه أوّل:

مرحوم آقای خوئی در تقریب این تعمیم فرمودند:

تعلیل از آن جهت که به أمر إرتکازی می باشد و این تعلیل اشاره به یک أمر مرتکز در أذهان دارد، طبق همان عموم إرتکاز، برای این تعلیل نیز عموم ثابت خواهد بود و اختصاص به باب وضوء نخواهد داشت.

بر این مطلب اشکال کردیم:

با وجود احتمال عهد در «ال» در الیقین، عمومیت این تعلیل ثابت نخواهد بود؛ چرا که اگر «ال» عهد باشد، گویا امام علیه السلام اینچنین فرموده است: «لأنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض هذا الیقین بالشکّ» که در این فرض عدم عمومیت تعلیل واضح است.

در جواب از این اشکال گفته می شود:

اگر چه این مطلب صحیح است که اگر تعبیر به «هذا الیقین» بشود، تعلیل عمومیتی نخواهد داشت؛ چرا که استفاده از اسم اشاره خود قرینه بر این است که غرض امام علیه السلام بیان عموم استصحاب با این تعلیل نمی باشد، و لکن در صحیحه تعبیر «هذا» أخذ نشده است، بلکه از «ال» استفاده شده است، و فقط شبهه عهد بودن این «ال» می باشد که إرتکازیت این علّت آن را

نفی می کند و قرینه بر این است که «ال» در الیقین جنس می باشد.

ص: ۱۶۰

و لکن این دفاع از آقای خوئی تمام نیست؛

چرا که حال اگر بدل از «هذا الیقین» اینچنین تعبیر می شد: «إن لم یستیقن أنه نام فلا یجب علیه الوضوء لأنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض یقینه بالشکّ»، در این فرض نیز عرف استفاده تعمیم نمی کرد، و بنابر عهد بودن «ال» تعبیر «الیقین» بدل از تعبیر «یقینه» خواهد بود، پس همانگونه که عرف از تعبیر دوم استظهار عموم نمی کند، از تعبیر أوّل نیز استظهار عموم نمی کند و تعمیم آن مشکل خواهد بود.

وجه دوم:

مرحوم آقای صدر بیان دیگری برای توجیه کلام آقای خوئی ذکر نمودند و فرمودند:

عدم نقض یقین به شکّ اگر چه مطابق با بناء عقلاء بر استصحاب در مقام احتجاج نمی باشد و لکن مطابق میل عقلائی می باشد، و چون میل عقلاء بر بناء بر حالت سابقه اختصاص به باب وضوء ندارد، عرف از این نهی از نقض یقین به شکّ استظهار عموم و عدم اختصاص آن به باب وضوء می کند.

و ما بر این مطلب اشکال کردیم:

حتی بنابر پذیرش وجود این میل عقلائی، و لکن این روایت ظهور ندارد که امام علیه السلام میل عقلائی را در تمام موارد تأیید می کند.

بله، إرتکاز بر عدم تفصیل و فرق، مطلب دیگری است:

برای مثال: در خطاب «رجل شکّ بین الثلاث و الأربع» از آن جهت که إرتکاز بر عدم فرق میان زن و مرد در مثل این أحکام می باشد، این إرتکاز موجب ظهور عنوان رجل در مثالیّت می شود، بنابراین إرتکاز بر عدم فرق موجب ظهور خطاب در عموم می شود که این اشکالی ندارد. و لکن در مقام إرتکاز بر عدم فرق میان استصحاب باب وضوء و غیر آن نمی باشد و فقط صرف اطلاق إرتکاز است.

ص: ۱۶۱

وجه سوم:

سپس آقای صدر بعد از تأیید کلام محقق عراقی، وجه دیگری برای اثبات عموم تعلیل مذکور در صحیحه ذکر نموده است، و فرموده اند:

گاهی قیاس به شکل مفاد کان ناقصه بیان نمی شود، بلکه به شکل کان تامه بیان می شود؛

یعنی: گاهی ثبوت حدّ أوسط برای حدّ أصغر نیاز به توضیح دارد، مانند العالم متغیر، که در این فرض باید این صغری ذکر و توضیح داده شود و به آن اشاره شود و إلاّ اینکه گفته شود: «هذا عالَمٌ» کسی متوجّه نمی شود که مراد از آن یعنی «هذا متغیر»، بلکه باید به نحو مفاد کان ناقصه گفته شود: «العالم متغیر».

أمّا گاهی ثبوت حدّ أوسط برای حدّ أصغر واضح است؛ مانند اینکه غرض اثبات گرسنگی برای انسان باشد، که در این فرض می توان گفت: (این انسان است و انسان موجود زنده است و موجود زنده گرسنه می شود، پس انسان گرسنه می شود، بنابراین زید گرسنه می شود) و لکن از آن جهت که صغری و ثبوت حدّ أوسط برای حدّ أصغر واضح است، این صغری حذف می شود و قیاس دیگر به لسان کان ناقصه بیان نمی شود، بلکه گفته می شود: (این انسان است و هر موجود زنده ای گرسنه می شود، پس انسان گرسنه می شود، بنابراین این گرسنه می شود).

مثال دیگر: می توان گفت: (هذا الإنسان حیوان ناطق و الحیوان الناطق حیوان و الحیوان یجوع فهذا یجوع)، و لکن چون واضح است که: (هذا الإنسان حیوان ناطق و الحیوان الناطق حیوان) و ذکر آن توضیح واضحات می باشد، در قیاس حذف می شود و به لسان مفاد کان تامّه گفته می شود: (هذا حیوان و الحیوان یجوع فهذا یجوع).

و قیاس مذکور در صحیحه زراره نیز هیمنگونه است: تعبیر «إنّه علی یقین من وضوئه» یعنی «هذا یقین بالوضوء» به نحو مفاد کان تامّه که یعنی «الیقین بالوضوء موجود» و از آن جهت که جمله «الیقین بالوضوء یقین» واضح است و ذکر آن توضیح واضحات است، در قیاس حذف شده است و بدون فصل گفته شده است: «و الیقین لا ینقض بالشکّ»؛ بنابراین حدّ أصغر در این قیاس الیقین بالوضوء و حدّ أوسط یقین می باشد و ثبوت حدّ أوسط بر حدّ أصغر «الیقین بالوضوء یقین» حذف شده است. پس مفاد صحیحه این است که: «هذا یقین بالوضوء و الیقین بالوضوء یقین و لا ینقض الیقین بالشک فلا ینقض هذا الیقین بالوضوء بالشکّ».

و لکن این مطلب تمام نمی باشد؛

این مطلب در صورتی صحیح است که حدّ أصغر الیقین بالوضوء و حدّ أوسط یقینٌ باشد، و لکن حدّ أصغر در این صحیحه مرجع ضمیر «فإنّه» می باشد که به هذا الرجل رجوع می کند و مفاد این قیاس این است که: «هذا الرجل کائن علی یقین بالوضوء و الکائن علی الیقین بالوضوء لا ینقضه بالشکّ فهذا الرجل لا ینقض یقینه بالشکّ» و یا «الرجل علی یقین بالوضوء و من علی الیقین بالوضوء لا ینقضه بالشکّ فهذا الرجل لا ینقض یقینه بالشکّ». پس حدّ أصغر یقین بالوضوء نمی باشد.

بنابراین فرمایش آقای صدر تمام نمی باشد.

وجه چهارم:

مرحوم آقای صدر در مباحث الأصول، وجه دیگری برای اثبات تعمیم در صحیحه زراره ذکر نموده است و فرموده است:

ظاهر عرفی تعلیل إلغاء خصوصیت مورد می باشد و اگر چه این خصوصیت در جمله تعلیل ذکر شده باشد؛ مانند «لا تشرب الخمر لإسکاره» که ضمیر به «الخمر» باز می گردد، پس مورد در تعلیل أخذ شده است و لکن عرف خصوصیت مورد را با توجّه به تعلیل إلغاء می کند.

ص: ۱۶۳

و تفصیل مرحوم نائینی میان «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» و «لا تشرب الخمر لإسکاره» در عمومیت خطاب أوّل و عدم عمومیّت خطاب دوم، به این بیان که در خطاب أوّل، مورد در تعلیل إلغاء شده است و لکن در خطاب دوم خصوصیّت مورد در تعلیل أخذ شده است، به همین جهت محتمل است که علّت حرمت خمر خصوص إسکار خمر باشد، نه مطلق إسکار؛ این تفصیل عرفی نمی باشد، بلکه عرف حتی در خطاب دوم که خصوصیّت مورد در تعلیل أخذ شده است، آن را إلغاء می کند، و إلاّ در خطاب أوّل نیز در تعلیل مورد لحاظ شده است؛ چرا که ضمیر «لأنّه» به خمر که مورد باشد، رجوع می کند.

حال در صحیحه زراره در جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه» که علّت جزاء محذوف می باشد، اگر چه خصوصیّت مورد که وضوء باشد، أخذ شده است و لکن گفته می شود: نفس تعلیل موجب إلغاء خصوصیت می شود و در حقیقت جمله «لأنّه کان علی یقین من وضوئه» در حکم جمله «لأنّه علی یقین» می باشد، که این علّت مفید عموم می باشد.

و لکن ایشان در این وجه اشکال نموده و از آن پاسخ داده اند:

در مثال «لا تشرب الخمر لإسکاره» این مطلب که عرف خصوصیّت مورد را که در تعلیل أخذ شده است، إلغاء می کند و ذکر آن را از جهت مورد می داند، نه بیش از آن، مطلب صحیحی است، و لکن این إلغاء در فرضی صحیح است که خصوصیّت مورد قبل از تعلیل ذکر شده باشد و سپس در تعلیل تکرار شود، همانگونه که در مثال فوق ابتدا مورد در جمله «لا تشرب الخمر» ذکر شد و سپس در تعلیل «لإسکاره» أخذ شد، که عرف در این فرض وجه أخذ مورد در تعلیل را اینگونه توجیه می کند که: از آن جهت که در خطاب معلّل خمر لحاظ شده بود، این خمر که مورد باشد، در تعلیل أخذ می شود تا حکم مورد معلّل بیان شود و متکلّم از ذکر آن بیش از این غرض ندارد. و لکن در صحیحه زراره مورد که وضوء متیقّن یا همان وضوء سابق باشد، قبل از تعلیل در خطاب أخذ نشده است؛

زیرا که مراد از وضوء در جزاء مقـدّر «فلا یجب الوضوء» تجدیـد و إحـداث وضوء جدید می باشد، که این غیر از وضوء متیقّن سابق می باشد که در تعلیل أخذ شده است.

بله، اگر جزاء مقدّر «فوضوئه باق» باشد که مراد از آن وضوء سابق می باشد، در این فرض عرف از خصوصیّت مورد در تعلیل «لأنّه علی یقین من وضوئه» إلغاء خصوصیّت می نمود؛

چرا که وضوء سابق در جمله معلّل نیز ذکر شده است و به نظر عرف غرض از تکرار آن در تعلیل، اشاره به مورد می باشد.

و لکن اشکال اینست که: واضـح نیست که جزاء مقـدّر «فوضـوئه بـاق» باشـد، بلکه ممکن است «فلا یجب الوضوء» باشـد که آقایان نیز همین جمله را به عنوان جزاء ذکر می کنند.

نکته:

در تعلیقه مباحث الأصول مطلبی بیان شده است، که ذکر آن خالی از فائده نمی باشد:

ایشان فرموده است:

خصوصیّت مورد که در تعلیـل ذکر می شود، یا در موضوع آن أخـذ می شود و یا در محمول آن؛ اگر در موضوع أخـذ شـده باشد، عرف این خصوصیت مورد را إلغاء می کند و لکن اگر در محمول أخذ شده باشد، این خصوصیت إلغاء نمی شود؛

برای مثـال: در خطـاب «یحرم الخمر لأنّه مسکر»؛ عنوان خمر به صورت ضـمیر در موضوع تعلیل أخـذ شـده است، که در این فرض عرف إلغاء خصوصیت می کند و اگر چه مورد در جمله معلّل ذکر نشده باشد؛ چرا که آنچه مهمّ می باشد این است که مورد در موضوع تعلیل أخذ شده باشد، نه در محمول آن؛ به همین جهت در مثال «لا تأکل هذا لأنّ الرمّان حامض» عرف إلغاء خصوصیّت می کنـد و اگر چـه مـورد که «رمّان» باشـد، در جمله معلّل ذکر نشـده است. بنـابراین این مطلب آقـای صـدر که فرمودند: آن خصوصیّتی إلغاء می شود که در جمله معلّل ذکر شده باشد، صحیح نیست.

ص: ۱۶۵

أمّا در مثال «لا تأكل الرمّان لأنّه رمّان حامض» عرف إلغاء خصوصيّت نمی کند؛ چرا که خصوصيّت مورد در محمول تعليل أخذ شده است و عرف به جهت اين تكرار مورد در محمول احتمال می دهد كه علّت حكم حموضه رمّان باشد، نه مطلق حموضه و إلاّ اگر مطلق حموضه علّت بود، در تعليل تعبير می شد به «لأنّه حامض»، پس اين تكرار مورد در محمول نشاندهنده اين است كه غرض متكلّم، أخذ آن در محمول تعليل بوده است.

و نكته ای كه بايد توجّه داشت؛ مراد از موضوع و محمول تعليل، موضوع و محمول به نظر أدبی و نحوی نيست، بلكه مراد موضوع و محمول به نگاه عرف می باشد؛ برای مثال؛ در خطاب «لا تأكل الرمّان لحموضه الرمّان» اگر چه رمّان به نگاه أدبی در محمول تعليل قرار گرفته است و لكن طبق فهم عرف رمّان موضوع و حموضه محمول است، به همين جهت در اين مثال إلغاء خصوصيّت می شود.

حال با توجّه به نكته فوق، در صحيحه زراره، اگر جزاء مقدّر و تعليل اينچنين باشد: «إن لم يستيقن أنه نام فوضوئه باق لأنّ اليقين بالوضوء لا ينقض بالشكّ» ظاهر آن أخذ مورد (يقين به وضوء) در موضوع تعليل است كه مانع از عموم تعليل نخواهد بود و عرف إلغاء خصوصيت می كند؛ چرا كه «اليقين بالوضوء» موضوع تعليل است كه مورد نيز يقين به وضوء بود، كه عرفاً اين دو واحد می باشند.

و لكن مشكل اين است كه تقدير «فوضوئه باق» دليلی بر آن نمی باشد، بلكه جزاء مقدّر «فلا يجب عليه الوضوء» می باشد، پس تعليل اينگونه خواهد بود كه: «لأنّ هذا الرّجل علی يقين من وضوئه و اليقين بالوضوء لا ينقض بالشكّ»، و با توجّه به اينكه مورد «وضوء» می باشد، دانسته می شود كه اين مورد در موضوع تعليل أخذ نشده است؛ چرا كه حدّ أصغر و موضوع تعليل «هذا الرّجل» می باشد، نه «وضوء»، و مورد در حدّ أوسط كه محمول باشد: «علی يقين من وضوئه» أخذ شده است.

کلام استاد:

انصاف این است که این مطالب تمام و صحیح می باشد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /عمومیه صحیحه الأولی لزراره ۹۴/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /عمومیه صحیحه الأولی لزراره

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد اشکال عدم عمومیت صحیحه زراره بود، که سه جواب از آن بیان شد، که هر سه جواب ناتمام بود.

نکته:

محقق عراقی و آقای صدر فرمودند:

از آن جهت که ظاهر صحیحه زراره قیاس به شکل أوّل می باشد و در قیاس صحیح نیست که حدّ أوسط و حدّ أصغر واحد و مساوی باشند؛ چرا که این تساوی مستلزم از بین رفتن شکل قیاس خواهد بود؛ مانند «الإنسان إنسان و الإنسان حیوان فالإنسان حیوان»! که این در حقیقت بیش از یک قضیه «الإنسان حیوان» نمی باشد.

در مقام نیز اگر حدّ أصغر و حدّ أوسط واحد باشند، قیاس اینگونه خواهد بود: «الیقین بالوضوء یقین بالوضوء و الیقین بالوضوء لا ینقض بالشکّ فالیقین بالوضوء لا ینقض بالشکّ»!

بنابراین باید حدّ أوسط مطلق یقین قرار داده شود تا شکل قیاس صورت بگیرد و گفته شود: «الیقین بالوضوء یقین و الیقین لا ینقض بالشکّ فالیقین بالوضوء لا ینقض بالشکّ».

و ما بر این مطلب اشکال کردیم و گفتیم:

حدّ أصغر (یقین به وضوء) نمی باشد، بلکه (هذا الرجل) می باشد، که در اینصورت دیگر نمی توان به غیر مورد یقین به وضوء، حکم استصحاب را تعمیم داد.

حال اشکال دومی بر این مطلب ذکر می کنیم و می گوئیم:

حتی بنابر پذیرش اینکه حدّ أصغر (هذا الرجل) نمی باشد و اینکه ضمیر «فإنّه» اشاره به فرض سؤال باشد که فرض (یقین به وضوء و شکّ در نوم) است، و قیاس را اینگونه تصویر کنیم: «هذا یقین بالوضوء و الیقین بالوضوء لا ینقض بالشکّ فهذا لا ینقض بالشکّ»، آیا این قیاس نیز صحیح نمی باشد؟! بلکه این قیاس استهجانی ندارد، در حالی که حدّ أصغر خصوص این

یقین به وضوء مقارن با شکّ در نوم قرار داده شد، نه (هذا الرجل)، و این قیاس با قیاس فوق (الیقین بالوضوء یقین بالوضوء و الیقین بالوضوء لا ینقض بالشکّ فالیقین بالوضوء لا ینقض بالشکّ) تفاوت دارد.

ص: ۱۶۷

و همچنین می توان گفت: مراد از «فإنّه علی یقین من وضوئه» این است که: «فإنّ وضوء هذا الشاکّ فی النوم متیقّن و هذا المتیقّن لا ینقض بالشکّ»، که این بیان نیز استهجانی ندارد، در حالی که در این کلام کبرائی مانند «و کلّ متیقّن لا ینقض بالشکّ» ذکر نشده است. و أوسع بودن کبری و حدّ أوسط از صغری و حدّ أصغر در این است که حدّ أصغر خصوص این وضوئی است که شکّ در بقاء آن به جهت شکّ در نوم شده است، در حالی که حدّ أوسط مطلق وضوء است که شکّ در بقاء آن به جهت شکّ در تحقق ناقض و لو غیر نوم شده است.

نکته:

در تعلیقه مباحث الأصول مطالبی فرمودند که محصّل آن این شد:

اگر شارع اینگونه می فرمود: «إن لم یستیقن أنّه نام فلا یجب علیه الوضوء لأنّ وضوئه متیقن» یا «إن لم یستیقن أنه نام فلا یجب علیه الوضوء للیقین بحدوثه» این خطاب مانند خطاب «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر یا لإسکاره» خواهد بود، که می توان از مورد وضوء إلغاء خصوصیت نمود؛ چرا که اگر خصوصیت مورد در موضوع جمله تعلیل أخذ بشود، این مانع از إلغاء خصوصیت نخواهد بود و لکن اگر در محمول جمله تعلیل أخذ بشود، مانع از إلغاء خصوصیت خواهد بود: برای مثال اگر گفته شود: «لا تأکل هذا لأنّه رمّان حامض» از آن جهت که در محمول جمله تعلیل «رمّان» أخذ شده است، نمی توان از مورد که رمّان باشد، إلغاء خصوصیت نمود، و لکن اگر گفته شود: «لا تأکل هذا الرمّان لأنّه حامض» و یا «لا تأکل هذا الرمّان لأنّ هذا الرمّان حامض»، از آن جهت که «رمّان» در موضوع جمله تعلیل أخذ شده است، می توان إلغاء خصوصیت نمود.

ص: ۱۶۸

و لکن اشکال در صحیحه زراره این است که:

مشخّص نیست که خصوصیت وضوء در موضوع جمله تعلیل أخذ شده باشد؛ چرا که محتمل است که موضوع «هذا الرجل» باشد و محمول «متیقن بالوضوء» باشد، که طبق این فرض أخذ مورد (وضوء) در محمول تعلیل لازم می آید، که دیگر نمی توان إلغاء خصوصیت نمود.

ظاهر از این کلام ایشان این است که:

اگر استظهار شود که «وضوء» در موضوع جمله تعلیل أخذ شده است، می توان إلغاء خصوصیت نمود؛ مانند اینکه تعلیل اینگونه باشد: «للیقین بحدوثه» أی «بحدوث وضوئه» که در اینصورت این تعلیل نیز مانند «لإسکاره» که ضمیر در آن رجوع به خمر می کند، خواهد بود، که از ذکر ضمیر در تعلیل بیش از بیان حدّ أصغر به غرض حمل حدّ أوسط بر آن استفاده نمی شود. و همچنین است که تعلیل «لأنّ وضوئه متیقّن» و مشابه آن باشد، که این جملات إفاده عموم می کند.

در جلسه گذشته ما این مطلب را تأیید کردیم و گفتیم:

ظاهر از صحیحه این است که: مراد از «فإنّه علی یقین بالوضوء» جمله «هذا الرجل متیقّن بالوضوء» می باشد، که در این تعلیل، مورد در محمول أخذ شده است، پس علّت مفید عموم نخواهد بود.

و لکن امروز اشکالی بر این مطلب می خواهیم مطرح کنیم، و آن عبارت از این است که:

جمله «إن لم یستیقن أنه نام فلا یجب علیه الوضوء للیقین بحدوثه» که یعنی (اگر یقین به خواب رفتن نداشتی، وضوء بر تو واجب نیست، و یا وضوئت شرعاً محکوم به بقاء می باشد، به جهت یقین به حدوث آن» به وجدان عرفی ما إفاده عموم استصحاب نمی کند؛ چرا که شاید یقین بحدوث وضوء خصوصیّت داشته باشد.

ص: ۱۶۹

همچنانکه به نظر ما در جمله «إن لم يستيقن أنّه نام فوضوئه متيقن الحدوث و هذا لا ينقض بالشكّ» نیز نمی توان از مورد إلغاء خصوصیّت نمود؛ چرا که محتمل است که مراد از «هذا» وضوء متیقّن باشد که نهی از نقض آن به شکّ می شود.

و ما احتمال جدّی می دهیم که مناسبات حکم و موضوع دخیل در این إلغاء خصوصیت ها داشته باشد، به همین جهت ما در این إلغاء خصوصیّت ها مشکل داریم، مگر اینکه مناسبات حکم و موضوع إقتضاء عموم کند و یا استظهار عرفی شود که کبری بر صغری منطبق شده است؛ مثل اینکه کبری ذکر شود و گفته شود: «وضوئه باق شرعاً لأنّ وضوئه متيقن الحدوث» که در این فرض بعید نیست که این مورد به نظر عرف از موارد تطبیق کبری بر صغری باشد: مانند «لا تكرم زيداً لأنّه فاسق».

البته غرض ما إلقاء شبهه است و باید بر مطلب فکر نمود.

همچنانکه در مورد این مطلب که «تعلیل معمّم» می باشد، نیز باید تأمّل نمود؛

چرا که مولی گاهی فقط ناظر به شرطی است که وجود آن مفروغ عنه نمی باشد و محلّ بحث است و لکن وجود سائر شروط مفروغ عنه می باشد، مانند اینکه مولی بگوید: «صلّ خلف زيد لأنّه عادل» که متفاهم عرفی در آن این است که: آنچه وجود آن محلّ نزاع است عدالت زید می باشد و لکن سائر شرائط مانند مرد بودن و حلال زاده بودن مفروغ عنه است و نیاز به ذکر آن نمی باشد.

پس در مثال «سلّم على زيد لأنّه متديّن» نمی توان إلغاء خصوصیّت نمود؛ چرا که ممکن است أمر دیگری در وجوب سلام بر زید دخیل باشد که به جهت آشنا بودن او، وجود آن در او مفروغ عنه است و فقط شبهه در تدیّن او بوده است، که مولی این شبهه را نفی می کند، پس نمی توان لزوم سلام را بر هر متدیّنی چه مرد و چه زن و چه آشنا و چه غریبه استفاده نمود.

ص: ۱۷۰

و لکن به نظر ما بعید نیست که:

ظهور عرفی این استعمالات تعلیل، تطبیق کبری بر صغری باشد و إفاده عموم کند:

مانند «أکرم زیداً لأنّه عالم» و یا «صلّ خلف زید لأنّه عادل»، مخصوصاً اگر این تعلیل در حکم سلبی ذکر شود: مانند «لا تکرم عمرواً لأنّه فاسق» و یا «لا تصلّ خلف عمرو لأنّه ملحون القرائه» که إفاده عموم در این موارد بسیار واضح می باشد و ما آن را قبول داریم.

و لکن همانگونه که گفتیم، در عمومیّت علّت باید این نکته را در نظر گرفت که:

گاهی عرف استظهار می کند که مولی فقط ناظر به تطبیق شرط خاصّ بر محلّ بحث می باشد و ناظر به سائر شرائط نمی باشد و وجود آن در مورد مفروغ عنه می باشد، که در این فرض نمی توان إلغاء خصوصیّت نمود.

و لکن به نظر ما این مطلب خلاف ظهور أوّلی است.

رجوع به بحث از اشکال عدم عمومیّت صحیحه زراره؛

از این اشکال سه جواب داده شد، حال باقی جواب ها را ذکر می کنیم:

جواب چهارم:

محقق نائینی فرموده است:

یقین از آن جهت که از صفات ذات اضافه می باشد، ذکر متعلّق آن قرینه بر دخالت آن در حکم نمی باشد، بلکه عرف در وجه ذکر متعلّق یقین می گوید: ذکر آن از این جهت است که یقین از صفات ذات اضافه می باشد که باید متعلّق آن ذکر شود.

بنابراین در فقره «فإنّه علی یقین من وضوئه» متعلّق یقین که وضوء باشد، مانع از عموم تعلیل نخواهد بود.

نکته:

این جواب در مقابل محقق اصفهانی است که فرموده است:

اگر قید «من وضوئه» متعلّق یقین باشد، صحیحه مفید عموم نخواهد بود: چرا که در این فرض قید «یقین من وضوئه» حدّ أوسط محمول در صغری می باشد و محمول در صغری موضوع در کبری می باشد، بنابراین کبری اینچنین خواهد بود: «و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشکّ» که این مفید عموم نخواهد بود. و تنها طریق برای اثبات عموم این صحیحه این است که گفته شود: قید «من وضوئه» متعلّق به یقین نمی باشد، بلکه متعلّق به ظرف مقدّر می باشد.

حال محقق نائینی می فرماید: حتی اگر «من وضوئه» متعلّق یقین باشد، تعلیل عامّ خواهد بود؛ چرا که متعلّق ظهور در قیدیت ندارد.

و آقای خوئی نیز این جواب را پذیرفته است.

و لکن به نظر می رسد این جواب صحیح نباشد:

چرا که اگر احتمال عهد ذکر در «الیقین» می باشد، می توان بدل از آن ضمیر قرار داد و گفت: «إنّه علی یقین بوضوئه و لا ینقض یقینه بالشکّ»؛ در این جمله واضح نیست که ذکر وضوء فقط به غرض بیان متعلّق یقین که از صفات ذات اضافه است، باشد، بلکه محتمل است که مورد دخیل در حکم باشد و استصحاب مختصّ به باب وضوء باشد، و أخذ این مورد در تعلیل صلاحیت قرینیت بر عدم جعل استصحاب در غیر باب وضوء دارد.

جواب پنجم:

جماعتی از جمله آقای خوئی فرموده اند:

لفظ «أبداً» در «و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» مفید تعمیم است؛ چرا که معنی اینگونه خواهد بود: (یقین را هیچگاه با شکّ نقض نکند) و این لفظ «أبداً» اشاره به إرتکازی بودن قاعده استصحاب دارد.

و لكن اين وجه نيز ناتمام است:

چرا كه لفظ «أبداً» دليل بر استمرار حكم در مورد خود مى باشد، نه تعميم حكم به جميع موارد؛ اگر گفته شود: «و لا ينقض يقينه يا هذا اليقين بالشكّ أبداً» به معناى مطلبى است كه در معتبره بكير مى باشد: «إيّاك أن تحدث وضوءاً حتى تستيقن أنّك أحدث». و اين تأكيد بر استمرار اين حكم، از اين جهت است كه: شكّ در بقاء وضوء يك مسئله مبتلى به تا آخر عمر مى باشد.

جواب ششم:

آقاى خوئى فرموده است:

لفظ «نقض» در اين صحيحه اشاره به اين مطلب دارد كه:

(يقين أمر مبرم و مستحكم است و شكّ تحيّر و أمر غير مبرم است و صحيح نيست كه انسان أمر مبرم را به أمر غير مبرم نقض كند)، حال با توجّه به اين نكته، عرف از مورد كه وضوء باشد، إلغاء خصوصيّت مى كند؛ چرا كه در نظر عرف آنچه مهمّ مى باشد يقين است كه أمر مبرم مى باشد و متعلّق آن ديگر خصوصيّت ندارد.

و لكن اين وجه نيز تمام نيست:

به نظر ما اگر چه وجه ذكر «نقض» و استفاده از اين تعبير در صحيحه، اين است كه يقين أمر مبرم مى باشد، و لكن إبرام يقين از اين جهت است كه: يقين با متعلّق خود تا زمانى كه موجود است إرتباط وثيقى دارد و منع از احتمال خلاف و ترديد از آن مى كند، مانند نگهبان، واقع متعلّق خود را پوشش مى دهد. نه اينكه يقين از امورى است كه زائل نمى شود و استمرار دارد.

و لکن با این حال، این نکته موجب تعمیم «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» نمی باشد؛

چرا کـه محتمـل است که «ال» عهـد باشـد که در این فرض جمله،ماننـد عبـارت «و لاـ ینقض یقینه» و (یقین به وضـوء داری و یقینت را بـا شکّ نقض نکن) خواهـد بود که عمومیّت نـدارد، و ذکر نقض دلیل بر این نیست که هیـچ یقینی نقض نمی شود، بلکه نهایت این تعبیر موجب اشعار خواهد بود، که اشعار ظهور نمی باشد تا حجّت باشد.

أمّـا اینکه گفته شود: (مناسـبت حکم و موضوع در اسـتفاده از تعبیر «نقض الیقین بالشـکّ) إقتضاء تعمیم می کنـد) نیز صـحیح نیست: چرا که محتمل است که این حکم تعبّدی، حکمی است که شارع در خصوص باب وضوء آن را جعل نموده است و در خصوص این مورد می فرماید: (نقض یقین به شکّ نکن).

و در این صـحیحه لفظ «لا ینبغی» ذکر نشـده است، بلکه فقط در صـحیحه ثانیه وارد شده است که خواهیم گفت: «لا ینبغی» به معنـای «لاـ یجوز» و «لا یتیسّـر» می باشـد و هیـچ اشاره ای به إرتکاز نـدارد، تا إفاده عموم کنـد، همانگونه که خطاب «لا ینبغی للمسلم أن یتزوّج للکتابیه» به معنای وجود إرتکاز بر عدم جواز إزدواج مسلم با أهل کتاب نمی باشد.

جواب هفتم:

صاحب کفایه می فرماید:

این فقره «لا ینقض الیقین بالشکّ» در روایات دیگر ماننـد صـحیحه ثانیه و ثالثه وارد شـده است، که مورد آن ها وضوء نیست، بلکه طهارت از خبث و یا عدم رکعت رابعه در شک بین سه و چهار در نماز می باشد.

ولكن اين جواب نيز صحيح نيست؛

چرا كه صرف علم به جريان استصحاب در نظر شارع در چند مورد به استقراء ناقص، فقط مفيد ظنّ به عموم استصحاب خواهد بود، نه قطع به آن، و ظنّ نيز حجّت نمى باشد.

پس به نظر ما جواب از اشكال عدم عموميّت صحيحه، منحصر در يک جواب مى باشد و آن عبارت است از اينكه:

«ال» در اليقين معنايى ندارد و نه به معناى عهد ذكرى و نه به معناى جنس مى باشد، و فقط مانع از احتمال بدليّت در مدخول خود مى باشد، و از آن جهت كه مدخول «ال» كه يقين باشد، خود جنس مى باشد و إفاده معناى جنس مى كند، اين تعليل مفيد عموم خواهد بود و ترجمه عبارت اين مى باشد: «اگر يقين به خواب ندارد، به درستى كه او يقين به وضوء خود دارد و نبايد يقين را با شكّ نقض كند»، نه اين كه «و نبايد يقينش را با شكّ نقض كند». كه طبق اين بيان ديگر «ال» صلاحيّت قرينيت براى اختصاص استصحاب به باب وضوء ندارد؛ چرا كه مايصلح للقرينيه آن است كه موجب اجمال بشود و «ال» بالوجدان موجب اجمال نمى باشد.

بله اگر اينگونه گفته مى شد: «و لا ينقض يقينه بالشكّ»، ذكر ضمير در اين جمله موجب اجمال مى باشد.

أمّا اگر اشكال شود به اينكه:

روايات نقل به معنى مى شده است، و در اين صحيحه محتمل است كه تعبير امام عليه السلام اينگونه بوده باشد: «لا ينقض يقينه بالشكّ» و لكن زراره آن را به تعبير «لا ينقض اليقين بالشكّ» نقل به معنى نموده است.

در جواب از آن می گوئیم:

تغییر لفظ «یقینه» به «الیقین» عرفاً موجب تغییر معنی است، پس این تغییر خلاف وثاقت زراره خواهد بود، که وثاقت او این تغییر را نفی می کند.

نکته:

جماعتی مانند آقای خوئی و آقای صدر از طریق إرتکازیّت استصحاب و لو به معنای میل عقلائی، به دنبال اثبات عموم «و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» بودند.

حال ممکن است بر آنان اشکال شود که:

نکته إرتکاز عقلاء بر استصحاب در شکّ در مقتضی وجود ندارد، بنابراین این بیان اثبات عموم صحیحه نسبت به شکّ در مقتضی نمی کند.

و لکن این اشکال صحیح نیست:

چرا که إرتکاز عقلاء فقط موجب إلغاء خصوصیت وضوء می باشد، و بعد از استظهار عدم خصوصیّت وضوء، ظاهر «و لا ینقض الیقین بالشکّ» این خواهد بود که: مطلق یقین موضوع استصحاب می باشد و لو در غیر مورد إرتکاز عقلاء.

الأصول العملیه/الإستصحاب /صحیحه الثانیه لزراره ۹۴/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /صحیحه الثانیه لزراره

آقای سیستانی فرموده اند:

اگر مقصود امام علیه السلام در صحیحه أولی زراره کلیّت قاعده استصحاب در تمام ابواب بود، مناسب بود که به صیغه مجهول بیان بشود: «و لا یُنقض الیقین أبداً بالشکّ»، در حالی که این عبارت به قرینه ذیل «و لکن ینقضه بیقین آخر» به صیغه معلوم می باشد؛ چرا که ضمیر فاعلی در این عبارت ذیل به رجل باز می گردد و معنی این می باشد که: «و لکن ینقض هذا الرجل یقینه بیقین آخر»، پس مراد از عبارت قبل نیز «و لا یَنقض هذا الرجلُ الشاکّ فی النوم الیقینَ بالشکّ» می باشد.

ص: ۱۷۶

کلام استاد:

به نظر ما احتمال خصوصیت برای «هذا الرجل» بعد از اینکه ثابت شد که مفاد الیقین عهد ذکری نیست و اینکه لام اساساً برای

عهد وضع نشده است، عرفی نمی باشد.

و اینکه عبارت به صیغه مجهول بیان نشده است، موجب اشکال در عمومیّت صحیحه نمی باشد: چرا که با بیانی که عرض کردیم دانسته شد که تفاوت است میان تعبیر «و لا ینقض یقینه بالشکّ» و تعبیر «و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ»، که استفاده قاعده عامّه از تعبیر أوّل مشکل است و لکن تعبیر دوم واجد مقتضی برای ظهور در عموم می باشد؛ زیرا که «ال» در الیقین عهد نمی باشد و مفاد مدخول آن معنای جنس است، و به همین جهت اگر به جهت سبق کلمه وضوء در عبارت «فإنّه علی یقین من وضوئه» و صلاحیّت آن برای قرینیّت و منع از إنعقاد اطلاق در آن، شبهه ای هم باشد، لفظ «أبداً» عرفاً این اجمال را رفع می کند.

به همین جهت بر خلاف نظر آقای سیستانی دلالت این صحیحه بر عموم استصحاب تمام است.

الصحیحه الثانیه لزراره:

قَالَ: قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِی دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْ ءٌ مِنْ مَنِيٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَى أَنْ أُصِيبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَصَبْتُ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ نَسِيتُ أَنَّ بِثَوْبِی شَيْئاً وَ صَلَّيْتُ ثُمَّ إِنِّی ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِکَ قَالَ تُعِيدُ الصَّلَاةَ وَ تَغْسِلُهُ قُلْتُ فَإِنِّی لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِيدُ قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِکَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِکَ قَالَ لِأَنَّکَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِکَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِی لَکَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّکِّ أَبَداً قُلْتُ فَإِنِّی قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِکَ النَّاحِيَةَ الَّتِی تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِکَ قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِی أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْ ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّکَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّکَّ الَّذِی وَقَعَ فِی نَفْسِکَ قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِی ثَوْبِی وَ أَنَا فِی الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِی مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُکَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّکَ لَا تَدْرِی لَعَلَّهُ شَيْ ءٌ أُوقِعَ عَلَيْکَ فَلَيْسَ يَنْبَغِی أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّکِّ.

این روایت طبق نقل شیخ در تهذیب مضمر می باشد و لکن طبق نقل صدوق در علل الشرایع مسند می باشد؛ چرا که تعبیر می کند: «عن زراره قال قلت لأبی جعفر علیه السلام»، بنابراین از جهت إضمار اشکالی به این روایت وارد نمی باشد.

بله، میان نقل شیخ و صدوق اختلاف هایی می باشد که به آن اشاره خواهیم کرد.

توضیح فقرات روایت:

در این صحیحه شش سؤال مطرح شده است، که سؤال سوم و ششم در رابطه با استصحاب می باشد؛

سؤال أوّل: «قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِی دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَیْرُهُ أَوْ شَیْ ءٌ مِنْ مَنِیٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَی أَنْ أُصِیبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَصَبْتُ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ نَسِیتُ أَنَّ بِثَوْبِی شَیْئاً وَ صَلَّیْتُ ثُمَّ إِنِّی ذَکَرْتُ بَعْدَ ذَلِکَ قَالَ تُعِیدُ الصَّلَاةَ وَ تَغْسِلُه»

این سؤال در مورد نماز در لباس نجس به جهت نسیان می باشد.

در این فرع مشهور طبق این صحیحه و روایات دیگر قائل به بطلان نماز شده اند، و لکن برخی مانند آقای سیستانی میان ناسی مقصّر که در تحفّظ تقصیر و کوتاهی نموده و ناسی غیر مقصّر تفصیل داده اند؛ چرا که در موثقه سماعه در مورد لزوم إعاده نماز در لباس نجس در فرض نسیان تعلیل می شود به اینکه «عقوبه لنسیانه کی یهتمّ بالشیء»، و از آن جهت که علّت مخصّص می باشد، حکم شامل موردی که نسیان به جهت عدم اهتمام و تقصیر نمی باشد، نمی شود. و به نظر آقای سیستانی لزوم إعاده در فرض تقصیر عقوبتی می باشد، نه به جهت بطلان نماز در لباس نجس، کما اینکه در مورد جماع قبل از وقوف به عرفات، در روایت أمر به اهتمام حجّ حاضر و لزوم تکرار حجّ در سال آینده می شود، که حجّ أوّل را حجّه الإسلام و حجّ دوم را عقوبت قرار می دهد و تعبیر می کند: «و الثانیه عقوبته».

و لکن به نظر ما این فرمایش خلاف ظاهر است:

چرا که اگر چه ظاهر موثقه سماعه لزوم إعاده نماز به جهت ترک تحفّظ و عدم اهتمام می باشد، و لکن این بیش از حکمت ظهور ندارد و إلاّ ظاهر عرفی این صحیحه زراره إهتمام او به تحفّظ می باشد که تعبیر می کند «فعلّمت أثره إلی أن أصیبه الماء» و لکن با این حال امام علیه السلام أمر به إعاده نمود.

تعبیر «أو غیره» به قرینه عطف «أو شیء من منی» ظاهر در دم غیر رعاف و عطف بر مضاف إلیه می باشد، و اگر چه محتمل است مراد (غیر دم رعاف) از باقی نجاسات باشد، که طبق این فرض تعبیر «أو شیء من منی» از قبیل ذکر خاصّ بعد از عامّ می باشد.

سؤال دوم: «قُلْتُ فَإِنِّی لَمْ أَکُنْ رَأَیْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَیْهِ فَلَمَّا صَلَّیْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِیدُ».

شبهه ای که در این سؤال می باشد، عبارت از این است که:

در این روایت فرض شده است که زراره در حالی که علم اجمالی به نجاست ثوب خود داشت، با این حال نماز خوانده است، که این نشاندهنده جهل او به بطلان نماز در فرض علم اجمالی به نجاست ثوب می باشد، که این جهل به تنجّز علم اجمالی در چنین مسئله پر واضحی در مورد زراره محتمل نیست!

به همین جهت این سؤال توجیه شده و گفته شده است: مراد از «فطلبته فلم أقدر علیه» شکّ زراره در أصل نجاست ثوب می باشد، به این بیان که: (اگر چه ابتدا یقین به نجاست داشتم و لکن بعد از اینکه از مکان آن فحص کردم و لکن آن را نیافتم، شکّ در یقین سابق خود به نجاست کردم و احتمال دادم که أصلاً لباس نجس نشده باشد، باید این سؤال توجیه شود و گفته شده است مراد این است که حال که جستجو کردم و مکان آن را پیدا نکردم، شکّ در یقین سابق خود کردم که أصلاً شاید نجس نشده بوده است)، که طبق این بیان مراد او شکّ ساری خواهد بود.

و لکن انصاف این است که این توجیه خلاف ظاهر است؛

چرا که ظاهر از «فطلبته فلم أقدر علیه» که یعنی فحص کردم و لکن مکان آن را نیافتم، این است که موضع نجس می باشد و لکن من آن را نیافتم.

بله، اگر تعبیر به «فطلبته فلم أره» بود، شاید این توجیه صحیح بود و مشابه فقره «فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ» خواه بود که حضرت می فرماید: نظر لازم نیست و لکن اگر قصد رفع شکّ دارد، می تواند نظر کند که با عدم رؤیت نجاست شکّ او رفع بشود.

به نظر ما توجیه صحیح عبارت از این است که:

زراره از مانعیت شرعیه نجاست معلوم بالإجمال خصوصاً در حال بعد از فحص، اطّلاع نداشته است و توهّم اختصاص مانعیّت به نجاستی که امکان علم تفصیلی به آن باشد، داشته است. و این احتمال در مورد زراره در ابتدای تلمّذ و تعلّم او در نزد أهل بیت علیهم السلام که زمان امام باقر علیه السلام باشد، بعید نیست؛ چرا که در این زمان او به مرتبه فقاهت نرسیده بوده است.

سؤال سوم:

«قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ. قُلْتُ لِمَ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً»

در نقل تهذیب و وسائل تعبیر به «فرأیت فیه» شده است و لکن در علل الشرایع تعبیر «فرأیته فیه بعد الصلاه» وارد شده است، که ضمیر مفعولی به همان نجاست مظنون قبل از نماز رجوع می کند.

ص: ۱۸۰

این اختلاف در نقل در مقام ثمره دارد؛

چرا که برخی مانند محقق عراقی و محقق ایروانی و مرحوم آقای داماد و حاج آقا مرتضی حائری و صاحب منتقی الأصول و صاحب بحوث در توجیه این سؤال و جواب دچار مشکل شده اند؛

چرا که چگونه امام علیه السلام در این فرض به جهت استصحاب حکم به صحّت نماز و عدم لزوم إعاده می نماید، در حالی که اگر یقین شود که این نجاست همان نجاست مظنون قبل از نماز می باشد، إعاده نماز نقض الیقین بالیقین خواهد بود، نه نقض الیقین بالشکّ؛ چرا که علم پیدا می کند که این نجاست از ابتدای نماز وجود داشته است و چنین نجاستی مبطل نماز می باشد.

و اینچنین نیست که حضرت فرموده باشد: «لا تعید الصلاه لأنّه لم یکن ینبغی لک حال الصلاه أن تنقض الیقین بالشکّ» که یعنی (نماز صحیح است؛ چرا که در حال نماز شکّ در نجاست داشتی که در این حال نقض یقین به شکّ جایز نبود)، بلکه حضرت می فرماید: « لِأَنَّکَ کُنْتَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ ثُمَّ شَکَکْتَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی لَکَ أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ أَبَدا» که یعنی: چون در سابق یقین به طهارت بود و سپس شکّ در آن شد، الآن (یعنی بعد از نماز) بر تو نقض یقین به شکّ بر تو جایز نمی باشد.

به همین جهت این بزرگان در توجیه این سؤال و جواب امام علیه السلام فرموده اند:

تغییر تعبیر از «وجدته فیه» به «فرأیت فیه» نشانگر این است که زراره فرض رؤیت همان نجاست مظنون سابق را نکرده است، (بلکه فرض کرده است که این نجاست، نجاست جدید علماً یا احتمالاً ـ می باشد) به همین جهت امام استصحاب را جاری دانست.

ص: ۱۸۱

و لکن اشکال این است که:

این توجیه اگر هم در مورد نقل تهذیب و استبصار صحیح باشد و لکن با عبارت علل الشرایع که به صورت صریح می گوید: «فرأیته فیه»، تناسب ندارد. و ظاهر این است که آقایان کتاب علل الشرایع را مشاهده نکرده اند.

و از آن جهت که نقل تهذیب و استبصار مجمل می باشد و نقل علل الشرایع مبیّن می باشد، أخذ به نقل علل الشرایع می شود؛ چرا که وجهی میان تعارض نقل مجمل با نقل مبیّن نمی باشد. و این نقل علل الشرایع در بحار با طریق معتبر نقل شده است، که به نظر آقای خوئی و مرحوم استاد و دیگران صاحب بحار مانند صحاب وسائل و وافی طریق معتبر و حسّی به کتب داشته است.

نکته: در علل الشرایع در مورد این فقره تعبیر شده است: «لأنّک کنت علی یقین من نظافتک».

سؤال چهارم:

«قُلْتُ فَإِنِّی قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَیْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِکَ النَّاحِیَهَ الَّتِی تَرَی أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّی تَکُونَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِک»

عبارت «تغسل من ثوبک الناحیه الّتی تری أنّه قد أصابها» یعنی اینکه باید اطراف علم اجمالی شسته شود تا یقین به طهارت و موافقت قطعیه حاصل شود.

و این سؤال خود شاهد بر این است که زراره در زمان این سؤال فقهی نبوده است و إلاّ ـ لزوم غسل به مقداری که قطع به طهارت حاصل شود، مطلب واضحی بوده است که نیاز به سؤال از آن نبود.

سؤال پنجم: «قُلْتُ فَهَلْ عَلَیَّ إِنْ شَکَکْتُ فِی أَنَّهُ أَصَابَهُ شَیْ ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِیهِ قَالَ لَا وَ لَکِنَّکَ إِنَّمَا تُرِیدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّکَّ الَّذِی وَقَعَ فِی نَفْسِک»

ص: ۱۸۲

در علل الشرایع تعبیر شده است: «أن أنظر فیه فأقلبه» که «تقلیب» یعنی زیرو رو کردن و فحص کامل.

سؤال ششم: «قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِی ثَوْبِی وَ أَنَا فِی الصَّلَاهِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاهَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِی مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُكَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاهَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاهِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِی لَعَلَّهُ شَیْ ءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِی أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»

در علل الشرایع بدل تعبیر «لعلّه شیء أوقع علیک»، تعبیر به «لعلّه شیء وقع علیک» شده است.

مرحوم شیخ با توجّه به این سؤال ششم وارد بحث شده و فرموده است:

چه تفاوتی است میان فرض ورود در نماز با جهل به نجاست و خواندن تمام نماز با حال نجاست و فرض ورود در نماز با حال جهل و علم به نجاست در أثناء آن، که در فرض أوّل که تمام نماز در لباس نجس با حال جهل خوانده شده است، حکم به صحّت نماز می شود و لکن در فرض دوم که فقط بعض نماز در لباس نجس در حال جهل خوانده شده است، حکم به بطلان نماز می شود؟! که لازمه این مطلب أسوئیت حال بعض از کلّ خواهد بود!!

و لکن این اشکال ناتمام است؛

اشکالی در مانعیّت نجاستی که از ابتدا نماز وجود داشته است و در أثناء آن معلوم می شود، وجود ندارد، که در آن لحظه متخلّل میان التفات به نجاست و خارج کردن لباس، نجاست مانع می شود، و این مانعیّت از روایات دیگر نیز استفاده می شود.

حال دو اشکال در استدلال به این صحیحه بر استصحاب مطرح است:

اشکال أوّل:

این اشکال در مورد سؤال سوم می باشد که در سابق نیز به آن اشاره کردیم؛

امام در جواب از این سؤال حکم به عدم إعاده نماز نمود و در مقام تعلیل فرمودند: الآن در حال بعد از نماز، إعاده لازم نیست؛ چرا که الآن إعاده نماز نقض یقین به شکّ خواهد بود، نه اینکه چون در حال نماز استصحاب جاری بود و إبطال نماز در أثناء آن مصداق نقض الیقین بالشکّ بوده است.

حال اشکال این است که؛ بعد از یقین به وجود نجاست از إبتدای نماز، إعاده نماز نقض یقین به یقین خواهد بود، مانند کسی که بعد از نماز بفهمد که از إبتدا وضوء نداشته است که إعاده نماز در این فرض نقض الیقین بالیقین می باشد.

اشکال دوم:

این صحیحه در مورد شکّ در نجاست می باشد و نسبت به غیر این مورد اطلاق ندارد؛

برای مثال: اگر کسی بدل این عبارت (اگر مسجدی بزرگتر از مسجد محلّه بود، لا ینبغی لك أن تقدّم المسجد الأصغر علی المسجد الأکبر)، بگوید: (لا ینبغی لک أن تقدّم الأصغر علی الأکبر) و یا بگوید: (لا ینبغی لك أن تعدل عن الأکبر إلی الأصغر)؛ حال آیا این عبارت نسبت به هر موردی که أصغر و أکبری در آن فرض می شود، اطلاق دارد و در تمام این موارد عدول از أکبر به أصغر جایز نمی باشد؟!

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثانیه لزراره/ الإشکال علی دلالتها و الجواب عنه ۹۴/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثانیه لزراره/ الإشکال علی دلالتها و الجواب عنه

بحث واقع شد در استدلال به صحیحه ثانیه زراره بر استصحاب، که نسبت به استدلال به این روایت دو اشکال مطرح شده است: اشکال أوّل مربوط به هر دو فقره سوم و ششم روایت می باشد و اشکال دوم مختصّ به فقره سوم می باشد:

ص: ۱۸۴

مناقشه :

اشکال أوّل:

گفته شده است:

حکم حضرت به عدم جواز نقض یقین به شکّ در فقره أوّل در مورد شکّ در بقاء طهارت می باشد «إنّك کنت علی یقین من

طهارتک ثم شککت فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبدا» که این کلام حضرت نسبت به غیر این مورد اطلاق ندارد؛ و این مانند این جمله است که گفته شود: «هذا المسجد أصغر من مسجد محلّتک فلیس ینبغی ترجیح الأصغر علی الأکبر» که این عبارت قطعاً نسبت به موارد دیگر که أمر دائر میان أصغر و أکبر می باشد، عمومیت ندارد و چه بسا در مورد دیگری أصغر بر أکبر ترجیح داشته باشد. و یا مانند این عبارت که «إنّ هذا المسجد أکثر إزدحاماً من ذاک المسجد فلیس ینبغی اختیار المسجد أقلّ إزدحاماً علی المسجد أکثر إزدحاماً » که معنای این این نیست که در هر مکانی مانند حمّام و غیر آن نیز در فرض دوران أمر میان مکانی که إزدحام بیشتری دارد و مکان دیگری که إزدحام کمتری دارد، مکانی که إزدحام بیشتر دارد، مقدّم بشود! که این مانند این مثال می باشد که گفته می شود: (أیّ الرمّانین أحبّ إلیک قال: ما کان أکبر فهو أحبّ إلیّ».

نکته: البته محقق ایروانی بعد از بیان این اشکال، می فرمایند: «إلاّ أن یقطع بعدم مدخلیه خصوصیه المتعلّق و أنّ تمام الموضوع لحرمه النقض هو نفس صفه الیقین، کما یشهد له تطبیق القاعده فی سائر الأخبار بغیر هذا المورد».

این اشکال در مورد فقره ششم نیز جاری می باشد:

چرا که امام می فرماید: «و إن لم تشکّ ثم رأیته رطباً قطعت الصلاه و غسلته ثمّ بنیت علی الصلاه لأنّک لاتدری لعلّه شیء أوقع علیک فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشکّ»؛ در این عبارت محتمل است که تعبّد به بقاء حالت سابقه مختصّ به شکّ در بقاء طهارت باشد.

ص: ۱۸۵

اشکال دوم:

این اشکال مختصّ به فقره سوم می باشد:

گفته می شود:

ظاهر این فقره «فإن ظننت أنّه قد أصابه و لم أتيقّن ذلک فنظرت فلم أر شيئاً ثمّ صلّيت فرأيت فيه، قال: تغسله و لا تعيد الصلاه، قلت لِمَ ذلک؟ قال: لأنّک كنت على يقين من طهارتک ثمّ شككت فليس ينبغی أن تنقض اليقين بالشکّ أبداً» عبارت از این است که: اگر بر این سائل که بعد از نماز علم و یقین به نجاست لباس در حال نماز پیدا کرده است، إعاده نماز واجب باشد، این لزوم إعاده مصداق نقض یقین به شکّ می باشد.

حال اشکال این است که:

إعاده چنین نمازی که قطع به نجاست لباس و عدم طهارت از خبث در آن می باشد، مصداق نقض یقین به یقین می باشد، نه یقین به شکّ، و این مانند کسی است که قبل از نماز شکّ در طهارت از حدث دارد و بعد از نماز علم به عدم طهارت در حال نماز پیدا می کند، که إعاده بر او لازم است و این إعاده مصداق نقض یقین به یقین است، نه یقین به شکّ.

جواب از مناقشه:

در جواب از این اشکال وجوهی ذکر شده است:

وجه أوّل:

شیخ أنصاری فرموده است:

در این کلام و استدلال حضرت یک کبری مقدّر و مستتر می باشد و آن عبارت است از این که: حکم ظاهری و لو در باب طهارت ثوب و بدن مقتضی إجزاء از حکم واقعی می باشد، که طبق این بیان استدلال امام علیه السلام تمام و اینگونه خواهد بود: (نماز را إعاده نکن؛ چرا که اگر نماز را إعاده کنی، با توجّه به کبری إجزاء حکم ظاهری از واقعی، إعاده این نماز مساوق با عدم حکم ظاهری به طهارت در أثناء نماز خواهد بود)؛

ص: ۱۸۶

چرا که فرض اینست که حکم ظاهری مقتضی إجزاء و عدم وجوب إعاده می باشد؛ حال اگر إعاده لازم باشد، لازمه آن عدم وجود حکم ظاهری به طهارت ثوب در أثناء نماز خواهد بود، و إلاّ ـ اگر حکم ظاهری به طهارت ثابت بود، إعاده نماز لازم نبود. پس حکم به إعاده نماز کشف می کند که این کبری، صغری نداشته است و إلاّ معنی ندارد که هم کبری إقتضاء حکم ظاهری برای إجزاء باشد و هم صغری آن، و لکن نتیجه مترتّب نشود!!

بنابراین با توجّه به کبری مقدّر تعلیل امام علیه السلام برای اثبات عدم لزوم إعاده، به نهی از نقض یقین به شکّ و استصحاب صحیح خواهد بود؛ مراد این خواهد بود که: کبری الحکم الظاهری یقتضی الإجزاء و عدم الإعاده، در مورد شکّ در طهارت در أثناء نماز صغری دارد.

پاسخ از مناقشه:

به مرحوم شیخ اشکال شده است که:

أوّلاً: تعلیل «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» با توجیه شما سازگار نیست؛

چرا که طبق توجیه شما باید اینگونه گفته می شد: «لا ـ تعید، لأنّه لم یکن ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ» یعنی «لجریان استصحاب الطهاره حال الصلاه»، نه اینکه همین الآن بعد از فراغ از نماز گفته شود: «لا ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ» که مفاد آن این است که همین الآن که علم به فقدان طهارت از خبث در حال نماز می باشد، اگر نماز را إعاده کند، مصداق نقض یقین به شکّ می باشد.

ثانیاً: تقدیر کبرائی که بدون آن استدلال ناقص می باشد، در حالی که نه قرینه بر آن می باشد و نه ثبوت آن نزد عقلاء و متشرّعه واضح است، خلاف طریق محاوره عرفیه است، و در مورد این صحیحه، وضوح إقتضاء حکم ظاهری در نزد زراره محتمل نمی باشد تا در بیان عدم وجوب إعاده به او إکتفاء شود به اینکه: «لا تعید صلاتک للإستصحاب»!!

ص: ۱۸۷

بله، اگر کبری مستتر برای عرف و یا مخاطب معلوم باشد، اعتماد بر آن اشکال ندارد:

مانند اینکه به شخصی که از زید می ترسد، گفته می شود: «لا تسلک هذا الطریق لأنّ فیه زیداً»؛ چرا که آن مقدّر در نزد این مخاطب معهود است.

ردّ بر مناقشه

وجه دوم:

صاحب کفایه بعد از تعرّض به جواب مرحوم شیخ و اشکال به آن که این خلاف ظاهر است، خود جوابی از اشکال مطرح می کند و می فرماید:

ایشان در ابتدای بحث إجزاء می فرماید:

(قاعده طهارت، بلکه استصحاب طهارت طبق وجه و نظر قوی، در شرطیت طهارت ثوب و بدن توسعه می دهند). و می فرماید: (آنچه شرط است جامع میان طهاره واقعیه و طهاره ظاهریه می باشد).

این تعبیر «بل الإستصحاب فی وجه قوی» اشاره به مبنای تنزیل المستصحب منزله الواقع می باشد، که یعنی مفاد استصحاب طهارت عبارت از این است که: «متیقّن الطهاره السابقه طاهر»، همانگونه که مفاد قاعده طهارت «مشکوک الطهاره طاهر» می باشد. که این مسلک در مقابل مسلک جعل علمیّت و غیر آن در مفاد استصحاب می باشد.

حاصل کلام ایشان این است که:

شرط نماز خصوص طهاره واقعیه ثوب و بدن نمی باشد، بلکه جامع میان طهاره واقعیه و طهاره ظاهریه می باشد.

و لکن ایشان در مقام، عبارت خود را تغییر داده و می فرماید:

شرط نماز برای کسی که ملتفت به طهارت می باشد، نه غافل از آن، إحراز الطهاره الواقعیه می باشد و اگر چه این إحراز به أماره و یا أصل می باشد، نه وجود الطهاره الواقعیه.

و کبری مستتر در استدلال امام علیه السلام همین نکته می باشد که: «شرط صحّه الصلاه هو الجامع بین الطهاره الواقعیه و الطهاره الظاهریه یا إحراز الطهاره الواقعیه»، پس معنای کلام امام علیه السلام این است که: (نماز را إعاده نکن؛ چرا که استصحاب جاری می باشد)؛ یعنی شما در حال نماز طهارت واقعیه ثوب را به استصحاب إحراز نمودی و شرط نماز محقّق می باشد و اگر حال که بعد از نماز علم به نجاست پیدا نمودی، إعاده به جهت وجود نجاست در لباس در حال نماز لازم باشد، به معنای عدم وجود استصحاب در حقّ تو و جواز نقض یقین به شکّ بر تو در حال نماز خواهد بود، در حالی که نقض یقین به شکّ بر تو جایز نبوده است. که این بدین معناست که: تو شرط صحّت نماز را که إحراز طهارت واقعیه باشد، را واجد بودی و

اگر چه این إحراز به محرز تعبّدی مانند إستصحاب بوده باشد.

ص: ۱۸۸

سپس فرموده اند:

اگر اشکال شود:

این بیان مستلزم نفی شرطیت طهارت واقعیه است و اینکه شرط نماز إحراز الطهاره الواقعیه می باشد، حال با توجّه به این نکته که طهارت از خبث و نجاست دو أمر تکوینی و واقعی می باشند که شارع کشف از آنان کرده است، همانگونه که مرحوم شیخ أعظم فرموده است، جریان استصحاب طهارت مشکل خواهد بود:

چرا که استصحاب یا باید در موضوع حکم شرعی و یا در خود حکم شرعی جاری شود، در حالی که طهارت واقعیه نه حکم شرعی است؛ چرا که أمر تکوینی است که شارع از آن کشف کرده است، نه إعتبار شرعی، و نه موضوع حکم شرعی است؛ چرا که طهاره واقعیه شرط الصلاه نمی باشد، بلکه إحراز الطهاره الواقعیه شرط الصلاه می باشد.

سپس ایشان از این اشکال پاسخ داده اند:

أوّلاً: جمع میان حکم واقعی و حکم ظاهری، فقط موجب سقوط حکم واقعی از فعلیّت می باشد، نه از مرتبه إنشاء و إقتضاء؛ یعنی آنچه به عنوان حکم واقعی إنشاء شده است و حکم اقتضائی است همان شرطیت طهارت واقعیه می باشد، و در استصحاب شرط نمی باشد که مستصحب موضوع حکم شرعی فعلی باشد، بلکه اگر موضوع حکم شرعی انشائی اقتضائی نیز باشد، کافی است.

ثانیاً: بر فرض که طهارت واقعیه، نه در مرتبه فعلیّت و نه در مرتبه إنشاء و إقتضاء، شرط نماز نباشد، و لکن آنچه شرط نماز می باشد، إحراز الطهاره الواقعیه می باشد، نه مطلق الإحراز؛

بنابراین طهارت واقعیه قید شرط نماز خواهد بود، پس استصحاب به لحاظ قید الشرط در طهارت واقعیه جاری می شود.

ص: ۱۸۹

سپس ایشان اشکال دیگری مطرح می کنند و می فرمایند:

طبق این بیان علّت عدم وجوب إعاده این نماز، إحراز الطهاره حال الصلاه می باشد، نه الطهاره المحرزه حال الصلاه، پس مناسب بود که امام در مقام تعلیل و استدلال تکیه بر إحراز طهارت نمایند و بفرمایند: «لأنّک أحرزتَ طهاره ثوبک حال الصلاه»، نه اینکه تکیه بر روی طهاره ثوب نمایند و بفرمایند: «لأنّک کنتَ علی یقین من طهارتک» که ظاهر آن تعبّد به بقاء طهارت می باشد؛ «لأنّک کنت علی طهارتک لیقینک بطهارتک»؛ یعنی (از آن جهت که در سابق یقین به طهارت داشتی، بناء بر طهارت خود بگذار).

و ایشان در جواب از این اشکال فرموده است:

اگر چه صحیح است که شرط نماز إحراز طهارت واقعیه می باشد، نه طهارت واقعیه ثابت به جهت استصحاب، و لکن از آن جهت که در مقام تعلیم نیز بودند و قصد داشتند که تعلیل را به گونه ای مطرح کنند که زراره متوجّه بشود که استصحاب قاعده عامّه ای است که همواره و در تمام موارد یقین سابق و شکّ لاحق جاری می باشد و وظیفه بر طبق آن تعیین می شود، حضرت حالت أثناء نماز را که هنوز شخص شاکّ در بقاء طهارت می باشد را لحاظ می کند، نه حالت بعد از نماز و بعد از إنکشاف عدم بقاء طهارت، گویا که الآن شکّ در بقاء دارد و می فرماید: (بگو الآن من طاهر می باشم).

بله، بعد از نماز و بعد از إنکشاف عدم طهارت واقعیه، تکیه بر روی إحراز الطهاره می باشد، نه خود طهارت.

ص: ۱۹۰

پاسخ از ردّ

و لكن اين جواب ايشان نيز ناتمام است:

ايشان در قول به تقدير كبرى «إقتضاء الحكم الظاهرى للإجزاء» اشكال نمودند كه: اين تقدير خلاف ظاهر است؛ چرا كه مقدّر واضح نمى باشد و قرينه اى بر تقدير آن نيز در كلام نمى باشد، حال همين اشكال به ايشان نيز وارد مى باشد:

كبرى «شرط الصلاه إحراز الطهاره الواقعيه» يا «شرط الصلاه الجامع بين الطهاره الواقعيه و الظاهريه» مقدّر مى باشد، در حالى كه اين كبرى براى زراره واضح نبوده است و قرينه اى بر تقدير آن نيز وجود ندارد، بنابراين إعتماد در استدلال بر اين كبرى مقدّر خلاف ظاهر مى باشد، به همين جهت عرفى است كه زراره در اشكال به استدلال امام عليه السلام بگويد: إعاده اين نماز نقض يقين به يقين است؛ چرا كه يقين به عدم طهارت دارم، نه نقض يقين به شكّ، و اينكه امام عليه السلام در پاسخ او بگويد: استدلال تمام است؛ چرا كه استصحاب با توجّه به كبرى مقدّر شرط نماز را محقّق كرده است!، صحيح نمى باشد.

محقق نائينى فرموده است:

هم جواب شيخ أنصارى و هم جواب صاحب كفايه صحيح و تمام مى باشد و تفاوتى ميان اين دو پاسخ نمى باشد، و اشكالى كه صاحب كفايه بر شيخ ذكر كرد، وارد نمى باشد؛ چرا كه إعتماد بر كبرى مقدّر در استدلال عرفى است و لازم نيست كه همواره كبرى در استدلال ذكر شود: مانند خطاب «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» كه كبرى در آن در تقدير مى باشد و آن عبارت است از «كلّ مسكر حرام».

البته مرحوم نائینی قصد ندارند که بفرمایند: صحیحه زراره مانند این مثال «لا تشرب الخمر لأنه مسکر» می باشد، بلکه ایشان قائل به تفاوت میان این دو می باشد و اینکه گفته شده است: ظاهر کلام ایشان تشابه میان این دو است، صحیح نیست، به همین جهت اگر به ایشان اشکال شود و گفته شود:

میان صحیحه زراره و خطاب «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» تفاوت می باشد؛

چرا که در این خطاب حکم را جزء أوّل خطاب «لاـ تشرب الخمر» بیان می کند و از آن جهت که خمر فردی از مسکر می باشد، إلغاء خصوصیّت مورد در «لأنّه مسکر» نیز کبری مستتر را که «کلّ مسکر حرام» باشد، را می فهماند، و لکن در صحیحه زراره عدم وجوب إعاده نماز مصداق استصحاب نمی باشد.

ایشان در پاسخ می فرمایند:

قرینه بر استتار کبری در صحیحه زراره نفس یقین به عدم طهارت بعد از نماز و عدم شکّ در این حال می باشد، که با توجّه به وجود این یقین، عرف از کلام امام علیه السلام که می فرماید: «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» استظهار می کند که این کلام اشاره به حال نماز می باشد که او یقین به وضوء سابق و شکّ در بقاء آن داشت، و غرض حضرت این است که یا بفرماید: (حکم ظاهری در حال نماز به طهارت مقتضی إجزاء و عدم إعاده می باشد) و یا بفرماید: (این نماز واجد شرط خود که جامع طهارت و یا إحراز الطهاره الواقعیه باشد، بوده است، پس صحیح است و نیاز به إعاده ندارد).

الأصول العملیه/الإستصحاب /صحیحه الثانیه لزراره/ الإشکال علی دلالتها علی الإستصحاب ۹۴/۱۱/۲۶

ص: ۱۹۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /صحیحه الثانیه لزراره/ الإشکال علی دلالتها علی الإستصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

در استدلال به صحیحه ثالثه زراره بر إعتبار استصحاب اشکال شد که: تعلیل عدم لزوم إعاده بعد از نماز به نقض یقین به شکّ، صحیح نیست؛ چرا که إعاده نماز در این حال که یقین به نجاست می باشد، نقض یقین به شک، نمی باشد، بلکه نقض یقین به یقین است.

مناقشه در استدلال؛

نسبت به استدلال به فقره سوم از صحیحه ثانیه زراره بر جریان استصحاب اشکال شد به اینکه:

امام علیه السلام برای نفی لزوم إعاده این نماز بعد از حصول یقین بن نجاست ثوب، به عدم جواز نقض یقین به شکّ استدلال نمودند، در حالی که إعاده نماز در این حال که علم به فقدان شرط صلاه وجود دارد، نقض یقین به یقین است، نه نقض یقین به شکّ. و با وجود این اشکال حدیث دارای خلل و إضطراب خواهد بود، پس نمی توان به این فقره برای استصحاب استدلال نمود.

بله، اگر این فقره اینچنین بود که زراره سؤال می نمود: (چرا إعاده نماز لازم نیست؟ و حضرت در جواب می فرمود: «لأنّه لم یکن ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ»؛ زیرا در حال نماز که شاکّ در بقاء طهارت بودی، سزاوار نبود که یقین خود به طهارت را با شکّ در نجاست نقض کنی، حال به همین جهت الآن إعاده این نماز واجب نیست)، و به عبارت دیگر امام اینگونه می فرمود: (چون نماز با استصحاب طهارت خوانده شده است، بعد از یقین به نجاست نیز دیگر این نماز إعاده ندارد) که حضرت برای عدم وجوب إعاده به جریان استصحاب در حال نماز تعلیل می نمود، اشکالی در صحیحه نبود و استدلال امام علیه السلام کامل بود؛ چرا که عدم ذکر وجه علیّت استصحاب برای صحّت نماز، اشکالی در صحیحه ایجاد نمی کند؛ زیرا نکته علیّت استصحاب برای عدم وجوب إعاده مهمّ نمی باشد، همانگونه که گفته می شود: «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» که فقط علّت حرمت شرب خمر که إسکار باشد، بیان شده است، أمّا وجه علیّت و منشئیّت إسکار برای حرمت که زوال عقل باشد، ذکر نشده است.

ص: ۱۹۳

حال وجه علیّت استصحاب برای صحّت نماز، یا إقتضاء حکم ظاهری و لو در خصوص طهارت، برای إجزاء می باشد، و یا شرطیّت جامع طهاره واقعیه و ظاهریه برای نماز می باشد، و یا وجه آن جریان حدیث لا تعاد و قاعده «السنّه لا تنقض الفریضه» می باشد، از این جهت که اخلال به شرطیت طهارت از خبث إخلال به سنّت است که آن ناقض فریضه نمی باشد.

ردّ بر مناقشه؛

محقق عراقی در نهایه الأفکار در جواب از این اشکال فرموده است:

تعلیل امام علیه السلام برای عدم لزوم إعاده که جمله «لأنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت» باشد، به لسان ماضی می باشد، پس این جمله ناظر به زمان گذشته که حال انجام نماز و قبل از یقین به نجاست باشد، است؛ یعنی برای عدم وجوب إعاده به استصحاب جاری در حال نماز استدلال شده است، نه به استصحاب جاری بعد از نماز و در حال یقین به نجاست. پس اشکال مذکور به این فقره صحیح نمی باشد.

و ظاهر این است که ایشان این جواب را پذیرفته اند.

پاسخ از ردّ مناقشه

و لکن این جواب تمام نیست؛

زیرا اگر چه تعبیر «إنّک کنتَ علی یقین من طهارتک فشککتَ» به صیغه ماضی می باشد و لکن مهمّ تعبیر «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» می باشد که به معنای مضارع می باشد، همانگونه که جمله «لیس زید قائماً» به معنای «لیس زید قائماً فی الحال» می باشد، و حمل آن بر معنای «لیس زید قائماً فی الأمس» غیر عرفی است؛ بنابراین معنای تعلیل امام علیه السلام این است که: نهی از نقض یقین به شکّ فعلی است و اگر چه یقین به طهارت سابق می باشد، یعنی: از آن جهت که حیثیّت حدوث از متعلّق یقین إلغاء می شود، عرف نفس یقین را به زمان حدوث که ماضی باشد، حمل می کند و می گوید: تو یقین به طهارت داشتی، به همین جهت امام در صدر تعلیل از صیغه ماضی استفاده نمود و فرمود: «لأنّک کنت علی یقین من طهارتک».

بنابراین مقوّم این اشکال که برای بسیاری از بزرگان لا ینحلّ مانده است، عبارت از این است که: مفاد این صحیحه این است که وجه عدم لزوم إعاده نماز بعد از یقین به نجاست ثوب بعد از آن، لزوم نقض یقین به شکّ می باشد، در حالی که إعاده نماز در این حال یقین به نجاست، نقض یقین به یقین است، نه نقض یقین به شکّ.

ردّ بر مناقشه:

آقای سیستانی در بررسی این اشکال و ردّ بر آن می فرمایند:

إعاده نماز در حال کشف نجاست ثوب، نقض یقین به یقین نمی باشد؛

چرا که صرف یقین به نجاست ثوب در حال نماز، موجب یقین به بطلان نماز نمی باشد تا اینکه إعاده نماز مصداق نقض الیقین بالیقین باشد؛ چرا که مسلّماً حدأقلّ نجاست مجهوله بعد از فحص از آن، مبطل نمی باشد، بنابراین طهارت از خبث شرط ذکری می باشد، نه شرط رکنی، پس حتی اگر بعد از نماز علم به نجاست ثوب پیدا شود، بطلان نماز ثابت نمی شود.

بنابراین إعاده این نماز فقط بنابر این فرض که طهارت از خبث شرط رکنی باشد، مصداق نقض الیقین بالیقین می باشد، در حالی که رکنیّت شرط طهارت از خبث أوّل الکلام می باشد.

پاسخ از ردّ مناقشه:

و لکن این مطلب تمام نیست:

چرا که أوّلاً: آنچه در این صحیحه مطرح شده است، عنوان «نقض الیقین بالشکّ» می باشد، نه «نقض الیقین بالیقین»، حال در اشکال به این صحیحه کافی است که گفته شود: بعد از علم به نجاست ثوب در حال نماز، إعاده این نماز نقض الیقین بالطهاره بالشکّ فی بقاء الطهاره نخواهد بود؛ چرا که إعاده این نماز به بهانه علم به نجاست می باشد، نه به بهانه شکّ در طروّ نجاست. حال چگونه امام علیه السلام إعاده این نماز را مصداق نقض الیقین بالشکّ قرار داده است؟!

ص: ۱۹۵

و أمّا اینکه إعاده نماز مصداق نقض الیقین بالیقین می باشد یا خیر، در این اشکال مهمّ نمی باشد.

ثانیاً: بر فرض در ادامه این فقره، گفته می شد: «و لکن تنقضه بیقین آخر» و لکن با این حال نیز اشکال ایشان تمام نمی باشد؛

چرا که متعلّق «یقین آخر» و «یقین أوّل» طهارت می باشد، نه بطلان الصلاه، و وجوب إعاده در فرض یقین به نجاست، مصداق نقض الیقین بالطهاره بالیقین بالنجاسه خواهد بود؛

به عبارت دیگر: امام علیه السلام اگر بدل از «لا تعید» می فرمود «تعید»، و زراره می گفت: «و لِمَ؟»، صحیح بود که امام علیه السلام در پاسخ او بفرماید: (تو باید یقین به طهارت را به یقین به نجاست نقض کنی).

بنابراین در این روایت، بحث از علّت وجوب و عدم وجوب إعاده می باشد، نه بحث از معلول که نفس صحّت و بطلان می باشد، پس باید علّت وجوب إعاده و یا عدم وجوب آن و علّت صحّت نماز و بطلان نماز را بررسی نمود، بنابراین معنی ندارد که در جمله «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین أبداً بالشکّ» یقین به صحّت نماز و بطلان آن مطرح شود و گفته شود: اگر طهارت شرط ذکری باشد، نماز صحیح است و اگر شرط رکنی باشد، باطل است!

ردّ بر مناقشه؛

از این اشکال پاسخ هایی مطرح شد؛

جواب أوّل:

مرحوم شیخ أنصاری فرمود:

در جواب امام علیه السلام کبرائی مقدّر می باشد و آن عبارت است از «الحکم الظاهری مقتضی للإجزاء»، بنابراین مراد امام علیه السلام از ذکر نقض الیقین بالشکّ در بیان علّت عدم لزوم إعاده این است که: استصحاب در هنگام نماز موضوع داشته است و استصحاب حجّت می باشد.

و اگر چه ظاهر «فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» لحاظ حال بعد از نماز مى باشد، و لكن از آن جهت كه ظاهر تعبير زراره «فرأيت فيه» علم او به وجود همـان نجاست مظنون قبل از نماز مى باشـد و عـدم جريان استصـحاب طهارت در اين فرض واضح مى باشد، اين قرينه بر اين است كه مراد امام عليه السلام از اين جمله، جريان استصحاب به لحاظ حال نماز مى باشد.

و وجه عـدول امـام عليه السـلام از تعبير «لم يكن» به تعبير «ليس» تفهيم قاعـده استصـحاب به عنوان يـك قاعـده عامّ به زراره و اينكه حتّى بعد از نماز هم چنين قاعده عامّى وجود دارد و لكن به جهت يقين به نجاست موضوع ندارد.

بنابراين صغرى در استدلال جريان استصحاب در حال نماز و كبرى مقدّر إجزاء حكم ظاهرى مى باشد.

جواب دوم:

صاحب كفايه فرمود:

صغرى در اين اسـتدلال جريـان استصـحاب و وجود إحراز تعبّـدى طهارت در حال نماز و كبرى مقـدّر شـرطيت إحراز الطهاره براى نماز مى باشد.

اگر به اين جواب اشكال شود كه:

اين مكلّف در حال نماز همانگونه كه علم وجـدانى به طهارت نـداشت، إحراز تعبّدى طهارت را نيز واجد نبود؛ چرا كه علم به حجيّت استصـحاب و جريان آن در حال نماز نداشـته است، و مجرّد علم به جريان استصحاب در حال نماز، بعد از نماز، إحراز الطهاره در حال نماز نمى باشد، بلكه إحراز الطهاره بعد الصلاه مى باشد.

در پاسخ مى گوئيم:

امام عليه السلام خود در اين صحيحه به زراره مى فرمايد: در حال نماز استصحاب طهارت در حقّ تو جارى بوده است و إحراز تعبّدى در حال نماز وجود داشته است و اگر چه اين إحراز به تو واصل نبوده است، و نبايد اجتهاد در مقابل نصّ نمود.

و نظیر مقام بحث شکوک مبطل در رکعات نماز می باشد که؛

در شکّ در رکعات در نماز صبح و نماز مغرب و دو رکعت أوّل نمازهای چهار رکعتی، ادامه نماز با حال شکّ مبطل می باشد و لو اگر در ادامه إحراز عدد رکعات بشود، و لکن شکّ امام جماعت و ادامه نماز در این حال به امید رفع شکّ به جهت حفظ عدد رکعات توسّط مأموم مبطل نماز نمی باشد؛ چرا که با توجّه به خطاب «لا شکّ للإمام مع حفظ المأموم» شکّ امام با وجود علم مأموم به عدد رکعات ملغی می باشد، پس خطاب «إذا شککتَ فأعد صلاتک» شامل او نخواهد بود. بنابراین حتی اگر امام جاهل به این إلغاء باشد، نماز او در حال شکّ در رکعات صحیح خواهد بود، که این بدین معناست که: در إلغاء شکّ او، وصول دلیل إلغاء شکّ به مکلّف لازم نیست.

حال در مقام نیز شارع شکّ در حال نماز را با استصحاب إلغاء نموده است و لو این حکم ظاهری به او نرسیده باشد.

محقق نائینی فرمود:

هر دو جواب مرحوم شیخ و صاحب کفایه تمام می باشد.

این فرمایش ایشان با فرض وجود قرینه بر اینکه مراد جریان استصحاب به لحاظ حال نماز می باشد، صحیح خواهد بود؛

چرا که اینکه وجه صحّت نماز و علیّت استصحاب برای آن چه می باشد و عدم ذکر آن مهمّ نمی باشد.

و لکن اشکال این فرمایش این است که:

آیا متعیّن است که جمله « فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» به لحاظ حال نماز باشد، و یا ممکن است که إدّعای إجمال حدیث شود و گفته شود: از آن جهت که ظاهر این عبارت تطبیق استصحاب به لحاظ حال بعد از نماز می باشد، این روایت دارای خلل و مشکل می باشد، و جایز نیست که از جانب خود بدون قرینه روایت را حمل بر تطبیق استصحاب به لحاظ حال نماز نمود.

مرحوم آقای خوئی در اشکال به محقّق نائینی فرموده است:

ایشان تصوّر کرده است که پاسخ شیخ أنصاری و پاسخ صاحب کفایه دو جواب متفاوت می باشد، به همین جهت با بیان نکته عدم أهمیّت تعیین کبری مقدّره، حکم به صحّت هر دو پاسخ می کند، در حالی که اگر فرمایش شیخ به کلام صاحب کفایه رجوع نکند، جواب صحیحی نخواهد بود؛ چرا که إجزاء حکم ظاهری غیر از تغییر حکم واقعی نمی باشد؛ یعنی برای مثال: إجزاء نماز جمعه از نماز ظهر، غیر از وجوب تخییری واقعی میان نماز جمعه و نماز ظهر نمی باشد، و با وجود این إجزاء معقول نیست که حکم واقعی لزوم تعیینی نماز ظهر باشد.

حال در مقام که شارع به إحراز تعبّدی طهاره إکتفاء نموده است و اگر چه ثوب در حال نماز نجس باشد، توجیه دیگری غیر از اینکه شرط واقعی نماز إحراز الطهاره و یا جامع الطهاره الواقعیه و الطهاره الظاهریه نخواهد داشت.

و لکن این اشکال آقای خوئی صحیح نمی باشد؛

چرا که در وجه حکم به إجزاء در مقام، احتمال دیگری نیز می باشد و آن مسقطیت غیر واجب از واجب می باشد، به اینکه گفته شود: نماز با طهارت ظاهریه اگر چه مأمور به نمی باشد و لکن مسقط مأمور به که نماز با طهارت واقعی باشد، است، همانگونه که نماز تمام در موضع قصر مسقط واجب که نماز قصر باشد، است.

بنابراین أمر مرحوم شیخ أنصاری برای توجیه حکم به إجزاء در مقام، منحصر به قول شرطیت إحراز الطهاره یا جامع الطهاره نمی باشد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الأجوبه عن الإشکال الأوّل علی دلاله الصحیحه الثانیه لزراره ۹۴/۱۱/۲۷

ص: ۱۹۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الأجوبه عن الإشکال الأوّل علی دلاله الصحیحه الثانیه لزراره

خلاصه مباحث گذشته:

در مورد فقره سوم از صحیحه ثانیه زراره «إنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» اشکال شد که: إعاده نماز در این حال یقین به نجاست ثوب در حال نماز، نقض یقین به یقین می باشد، نه نقض یقین به شکّ، در حالی که امام علیه السلام به عنوان تعلیل برای عدم لزوم إعاده نقض یقین به شکّ را بیان نمودند، که این اشکال موجب اضطراب و تهافت در حدیث می باشد و اضطراب موجب اجمال آن خواهد بود.

از اشکال أوّل جواب هایی داده شد:

جواب أوّل:

جوابی است که به مرحوم شیخ أنصاری استناد داده شده است، و آن عبارت است از اینکه:

عبارت «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» به لحاظ حالت شکّ در أثناء نماز می باشد، و امام علیه السلام در تعلیل عدم لزوم إعاده استناد می کنند به وجود طهاره ظاهریه در أثناء نماز به جهت جریان استصحاب، که این صغری، دارای کبری مقدّر است که آن إجزاء حکم ظاهری از واقعی می باشد. بنابراین این استدلال و تعلیل مشکلی نخواهد داشت.

این جواب را مرحوم شیخ در رسائل مطرح نموده و سپس خود به آن اشکال کرده است؛

ایشان فرموده است:

این جواب خلاف ظاهر تعلیل می باشد؛ چرا که ظاهر تعلیل این است که خود إعاده نماز مصداق نقض الیقین بالشکّ می باشد، و حضرت می فرمایند: چون إعاده نماز مصداق نقض الیقین بالشکّ می باشد و نقض الیقین بالشکّ جایز نیست، پس إعاده نماز جایز نیست، به گونه ای که اگر نقض الیقین بالشکّ جایز بود، إعاده نماز نیز جایز بود. نه اینکه ظاهر تعلیل این باشد که: اگر إعاده نماز واجب باشد، در حالی که حکم ظاهری مقتضی إجزاء می باشد، این وجوب کاشف از عدم حرمت نقض الیقین بالشکّ در حین نماز و عدم وجود صغری در أثناء نماز برای کبری إقتضاء حکم ظاهری خواهد بود!

ص: ۲۰۰

و سپس ایشان فرموده اند: اثر طهارت ظاهریه در حال نماز إجزاء نمی باشد؛ چرا که إجزاء اثر عقلی برای تعبّد به طهارت ظاهریه در حال نماز می باشد، نه اثر شرعی.

البته این مطلب دوم ایشان تمام نیست و نیازی به ذکر آن نبود؛

چرا که إجزاء اثر شرعی می باشد، نه عقلی؛ زیرا استصحاب بقاء طهارت این ثوب در أثناء نماز موضوع برای سقوط أمر به نماز می باشد؛ یعنی آنچه واجب می باشد، نماز در لباس طاهر می باشد، مگر اینکه در لباس مستصحب الطهاره نماز خوانده شود، بنابراین استصحاب طهارت این ثوب غایت تکلیف را بیان می کند، که این اثر شرعی است.

مناقشه دوم؛

جواب دوم؛

مرحوم صاحب کفایه فرمودند:

کبری مقدّره عبارت است از شرطیه إحراز الطهاره للملتفت می باشد، که به این جهت إعاده نماز لازم نیست؛ چرا که در اثناء نماز إحراز طهارت تعبّدی شده بود. بنابراین استدلال امام علیه السلام تمام خواهد بود.

ردّ بر مناقشه؛

اشکالاتی به این جواب شده است:

اشکال أوّل:

محقق عراقی فرموده است:

ظاهر استدلال به استصحاب به عنوان یک حکم ظاهری، استدلال به آن است از حیث اینکه استصحاب حکم ظاهری و طریق تعبّدی به واقع و کاشف تعبّدی از آن می باشد، در حالی که طبق بیان صاحب کفایه، استدلال به استصحاب، استدلال به آن است به عنوان موضوع برای حکم واقعی؛ یعنی عبارت «لأنّک کنتَ علی یقین من طهارتک فشککت فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» طبق این توجیه بدین معناست که: (این نماز صحیح است و إعاده آن لازم نیست؛ چرا که شرط واقعی آن عبارت است از استصحاب الطهاره أو إحراز الطهاره بمحرز آخر، و با این استصحاب طهارت، شرط واقعی نماز محقق شده است)! در حالی که این بیان خلاف ظاهر تعلیل به استصحاب می باشد: چرا که ظاهر این است که استدلال به استصحاب بما هو طریق إلی الواقع شده است، نه بما هو موضوع للحکم الواقعی.

ص: ۲۰۱

پاسخ؛

به نظر ما این فرمایش ناتمام است:

اگر بر فرض امام علیه السلام اینگونه می فرمود: «لأنّه لم یکن ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» عدم ورود این اشکال محقق عراقی به صاحب کفایه واضح بود؛

چرا که معنی این است که: (نماز را إعاده نکن؛ چرا که سزاوار نبود یقین را به شکّ، در آن زمان شکّ نقض کنی)؛ یعنی چون در زمان شکّ نقض یقین به شکّ جایز نبود، به این جهت است که إعاده نماز لازم نیست، و به عبارت دیگر: یعنی چون در حال نماز استصحاب جاری بود، إعاده نماز لازم نیست؛ حال این معنی چه خلاف ظاهری می باشد؟!

بله، اینکه امام به صیغه مضارع تعبیر کرد «لأنّه لیس ینبغی»؛ به جهت این است که غرض حضرت این بود که بفرمایند: استصحاب در این حال، اگر چه موضوع آن منقضی شده است و لکن قضیه حقیقیه ای است که همواره می تواند برای تو موضوع داشته باشد.

و سؤال زراره و فرض علم به نجاست بعد از نماز در آن، خود قرینه واضحه است که موضوع این استصحاب مذکور در این فقره، حال نماز می باشد؛ بنابراین تعبیر «ثمّ شککتَ» یعنی (شککتَ فی حال الصلاه)، و تعبیر «فلیس ینبغی» یعنی هر کجا شکّ لاحق در بقاء متیقن سابق بود، سزاوار نیست نقض یقین به شکّ شود، که در مورد این نماز از آن جهت که در حال نماز نقض یقین به شکّ جایز نبود، إعاده نماز لازم نیست؛

پس در حقیقت معنی این است که: «لأنّه لم یکن ینبغی لک فی حال الشکّ أن تنقض الیقین بالطهاره بالشکّ فی بقاء الطهاره».

ص: ۲۰۲

ردّ بر مناقشه:

اشکال دوم:

این اشکالی است که از عبارات آقای سیستانی استفاده می شود؛

ایشان فرموده است:

استصحاب طهاره ایجاد شرط برای نماز نمی کند؛

چرا که حتی اگر شرط نماز جامع میان طهارت واقعیه و طهارت تنزیلیه (ظاهریه) باشد، استصحاب طهارت اثبات طهاره تنزیلیه نمی کند؛ چرا که استصحاب فقط منجّز و معذّر است، و آنچه اثبات و ایجاد طهارت تنزیلیه می کند، قاعده طهارت می

باشد: «کلّ شیء لک طاهر حتی تعلم أنه قذر»؛ یعنی صغری طهارت تنزیلیه فقط با قاعده طهارت محقّق می شود.

پاسخ؛

و لکن این اشکال صحیح نیست؛

چرا که أوّلاً: این اشکال ایشان مبنائی است:

زیرا صاحب کفایه معتقد است: طبق وجه قوی مفاد استصحاب نیز تنزیل المستصحب منزله الواقع می باشد؛ یعنی مفاد استصحاب طهاره تنزیل مشکوک الطهاره بمنزله الطاهر واقعاً می باشد.

ثانیاً: علاوه بر اینکه ایشان در مقام نفرمود: شرط نماز جامع الطهاره الواقعیه و الطهاره الظاهریه (تنزیلیه) می باشد، بلکه فرمود: شرط نماز إحراز الطهاره می باشد، و استصحاب طهارت مُحرِز طهارت به معنای جامع إحراز و لو به قیام حجّت شرعی بر آن می باشد.

ثالثاً: ایشان حکم به صحّت نماز در مقام را اینگونه توجیه نمودند که: (شرط نماز جامع میان طهارت واقعیه و طهارت تنزیلیه می باشد و قاعده طهارت ایجاد طهارت تنزیلیه در حال نماز نموده است)، در حالی که طبق این توجیه ذکر استصحاب در روایت به عنوان تعلیل برای عدم لزوم إعاده نماز بدون وجه و بی مورد خواهد بود.

بله اگر حضرت تعلیل می نمودند و می فرمودند: (چون استصحاب نجاست جاری نمی باشد که مانع از جریان قاعده طهارت باشد، نماز صحیح است) توجیه ایشان خوب بود، و لکن حضرت اینچنین تعلیل نکردند، بلکه فرمودند: (چون استصحاب طهارت جاری می باشد، نماز صحیح است).

ص: ۲۰۳

حاصل مطلب اینکه:

استدلال به این مطلب که (چون در زمان شکّ در بقاء سزاوار نیست که یقین به شکّ نقض شود) برای عدم لزوم إعاده محذوری ندارد، که مراد امام علیه السلام این خواهد بود که:

(چون تو در أثناء نماز شاکّ بودی و نقض یقین به شکّ جایز نبود، إعاده این نماز لازم نیست). و کبری مستتره این استدلال این است که: (در هر موردی که در حین نماز شکّ باشد و استصحاب طهارت جاری باشد، نماز صحیح است و اگر چه بعد از نماز کشف خلاف بشود).

و اگر هم تطبیق استصحاب در کلام امام علیه السلام به لحاظ حال نماز که گذشته است، فی نفسه خلاف ظاهر باشد، و لکن این معنی به قرینه سؤال متعیّن می باشد؛ چرا که قرینه بر إراده این خلاف ظاهر می باشد و آن سؤال زراره می باشد که در آن به صورت صریح یقین به نجاست بعد از نماز و عدم شکّ در آن را فرض گرفته است، بنابراین مراد از زمان شکّ در استدلال، أثناء نماز خواهد بود؛ چرا که از آن جهت که جواب تعلیق و فرع بر سؤال می باشد، أصل این است که سؤال قرینه بر ظهور جواب باشد.

بنابراین جواب صاحب کفایه تمام می باشد.

البته جواب ایشان ناقص است و باید از برخی از اشکالات جزئی و فرعی که بر کلام ایشان وارد می شود، جواب داد، که این نقصان پاسخ ایشان از اشکال سوم به آن مشخّص می شود.

ردّ بر مناقشه؛

اشکال سوم:

یا إحراز الطهاره در حال نماز و یا جامع الطهاره الواقعیه و الطهاره الظاهریه شرط نماز می باشد، و لکن بنابر هر دو فرض محذور لازم می آید و هیچ یک قابل التزام نیست؛

ص: ۲۰۴

أمّا شرطیت إحراز الطهاره؛

این شـرط نقض می شود به فرضی که علم اجمالی به نجاست یکی از دو لباس می باشد و شخص در لباس أوّل رجاءً نماز می خوانـد و بعـد از نمـاز علم به طهـارت این لباس حاصل می شود، که در اینصورت این نماز صـحیح می باشـد، در حالی که در هنگام نماز در این لباس احراز طهارت به جهت تعارض استصحاب طهارت در هر دو لباس نشده بود.

بلکه گاهی هر دو لباس مستصـحب النجاسه می باشند که علم به طهارت یکی از آن دو حاصل شده است، حال در یکی از دو لباس به قصـد احتیاط به تکرار نماز در دو لباس، نماز می خوانـد و بعـد از آن یقین به طهارت این لباس پیـدا می کنـد، که در اینصورت این نماز به جهت وجود طهارت واقعیه صـحیح می باشـد، در حالی که این لباس در هنگام نماز مستصـحب النجاسـه بود، و از جهت فقهیی نمی توان ملتزم به بطلان این نماز شد.

و اگر گفته شود: شرط نماز إحراز الطهاره فی زمان مّا و لو بعد از نماز می باشد، نه إحراز الطهاره حین الصلاه؛

در پاسخ می گوئیم: این شـرط نیز نقض دارد و آن فرضـی است که: شـخص با این لباس مستصحب النجاسه نماز می خواند و بعد از گذشت چند لحظه از نماز یقین به طهارت آن پیدا می کند و سپس با گذشت دقایقی به نحو شکّ ساری، شکّ در این یقین خود به طهارت لباس می کنـد، که طبق این مطلب بایـد ملتزم به صـحّت این نماز شد! در حالی که نمی توان به آن ملتزم شد.

و گفته نشود: شرط نماز الإحراز المستقرّ می باشد؛ چرا که إحراز طریقیت دارد، نه موضوعیّت.

أمّا شرطیّت جامع الطهاره الواقعیه و الطهاره الظاهریه؛

این شرط نقض می شود به فرضی که: شخص در حالی که قاطع به طهاره و یا غافل از طهارت و نجاست لباس خود می باشد، نماز می خواند و بعد از نماز علم به نجاست آن پیدا می کند، که در این فرض بدون هیچ اشکالی به جهت حدیث لا تعاد صحیح خواهد بود؛ چرا که مراد از عنوان «الطهور» که از در این حدیث مستثنی شده است، «الطهور من الحدث» می باشد، نه أعمّ از الطهور من الحدث و الطهور من الخبث؛

چرا که اینکه آقای صدر می فرمایند: (الطهور به معنای استعمال الطهور (أی الماء) فی ما یعتبر فیه الطهاره می باشد، و کسی که طهارت از خبث نکند، به استعمال الطهور فیما یعتبر فیه الطهاره إخلال وارد کرده است، که در حدیث لا تعاد استثناء شده است) صحیح نیست؛ زیرا از استعمالات طهور در خطابات شرعیه، وثوق پیدا می شود که مراد از عنوان مطلق «الطهور»، طهارت از حدث می باشد. علاوه بر اینکه در این فرض إعتقاد به طهارت و یا غفلت از آن (نه شاکّ در طهارت که استصحاب طهارت و یا قاعده طهارت در حقّ او جاری است)، دلیل خاصّ بر صحّت نماز می باشد؛ چرا که روایات صحیحه ای به این مضمون می باشد که: «إن صلّیت فی ثوب لم تر فیه الدّم، ثمّ رأیتَ فیه بعد الصلاه، فلا إعاده علیک».

پاسخ؛

و لکن این اشکال سوم صحیح نیست:

ص: ۲۰۶

می توان طبق نظر فقهی این اشکال را پاسخ داد، به اینکه:

شرط نماز یا طهارت واقعیه است و یا مؤمِّن از نجاست حین الصلاه، حال چه مؤمّن عقلی و چه مؤمّن شرعی، و فقط فرض نسیان استثناء می باشد که نماز در ثوب نجس به جهت نسیان باطل است، و استصحاب طهارت، خود فردی از مؤمّن از نجاست حین الصلاه می باشد.

و بحث در تعیین شرط نماز، بحث ثبوتی است و این شرطی که ما ذکر کردیم، خود جامع است، نه اینکه بحث لفظی باشد تا لازم باشد لفظ جامعی برای این شرط بیان شود.

اگر گفته شود:

برای اثبات صحّت نماز نیازی به استصحاب طهارت، بلکه قاعده طهارت هم نمی باشد؛ چرا که آنچه از روایات استفاده می شود این است که وصول النجاسه مانع می باشد.

در پاسخ می گوئیم:

این اشکال نفی دلیلیّت استصحاب طهارت برای صحّت نماز را نمی کند، و استصحاب طهارت نیز یک دلیل بر صحّت نماز می باشد، و اگر چه اگر این استصحاب هم نبود، برای اثبات صحّت، می توان به سراغ قاعده طهارت و یا دلیل دیگری رفت.

مناقشه سوم؛

جواب سوم:

صاحب کفایه می فرماید:

این اشکال مذکور نهایت موجب إجمال وجه تطبیق کبری استصحاب بر عدم لزوم إعاده نماز و علیّت آن برای صحّت نماز می شود، نه موجب إجمال خود کبری، و کبری در این حدیث ظاهر در استصحاب می باشد و چون کبری استصحاب در این حدیث واضح می باشد، به آن أخذ می شود؛ چرا که اجمال وجه تطبیق موجب عدم ظهور حدیث در کبری و إجمال آن نمی باشد.

ص: ۲۰۷

اگر اشکال شود به اینکه:

فهم وجه تطبیق این کبری بر این مورد، در فهم از خود کبری می تواند دخیل باشد و موجب تغییر استظهار و فهم از آن بشود، به اینکه دانسته شود که مراد امام از این تعلیل قاعده یقین است، نه قاعده استصحاب؛ بنابراین این تعلیل ظاهر در قاعده استصحاب نمی باشد.

در پاسخ می گوئیم:

همانگونه که به جهت وجود یقین بعد از حال نماز، تطبیق استصحاب بر عدم لزوم إعاده مبتلی به مشکل بود، تطبیق قاعده یقین نیز در این حال مبتلی به مشکل می باشد؛ چرا که رکن هم در قاعده استصحاب و هم در قاعده یقین، شکّ لاحق می باشد، حال در استصحاب به نحو شکّ طاری و در قاعده یقین به نحو شکّ ساری؛ پس این اشکال میان دو قاعده مشترک می باشد، بنابراین دانسته می شود که رفع این اشکال از ناحیه دیگری است، نه از ناحیه تصرّف در این کبری که ظاهر در استصحاب می باشد.

ردّ بر مناقشه:

بر این جواب سوم اشکالاتی ذکر شده است:

اشکال أوّل:

منشأ اشکال عدم تطابق تعلیل با مورد در این روایت، ظهور تعبیر «ثمّ رأیت فیه» در رؤیت نفس نجاست مظنونه قبل از نماز می باشد، و لکن با وجود این اشکال محتمل است که مراد از این تعبیر «ثمّ رأیت فیه» رؤیت خصوص نجاست مظنونه سابق نباشد، بلکه مراد رؤیت نجاستی باشد که محتمل است همان نجاست مظنونه قبل از نماز و یا نجاست جدیدی غیر از آن باشد، که طبق این احتمال، محتمل می باشد مراد زراره از اینکه گفت «نظرت فلم أر شیئاً» حصول یقین به عدم نجاست لباس قبل از نماز و در أثناء نماز باشد، که یعنی (بعد از شکّ در حدوث نجاست، لباس را نگاه کردم و فحص نمودم که چون نجاستی مشاهده نکردم، یقین به طهارت پیدا کردم، و لکن بعد از نماز نجاستی را مشاهده کردم که نمی دانم همان نجاست مظنونه قبل از نماز می باشد و یا نجاست جدیدی غیر از آن)؛ که در اینصورت مراد امام علیه السلام از «إنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت» شکّ ساری و حال بعد از نماز می باشد که شکّ در صحّت یقین سابق خود به طهارت کرده است، پس مراد از این کبری قاعده یقین خواهد بود، نه قاعده استصحاب.

اشکال دوم:

آقای صدر فرموده اند:

عـدم تطابق سؤال و جواب منشأ اضـطراب حـدیث و در نتیجه حصول أماره نوعیه بر خطاء راوی در این نقل می باشـد؛ چرا که امام علیه السـلام که اینگونه سـخن نمی گویـد، بنابراین زراره است که متن را به صورت دقیق نقل ننموده است، و خبر ثقه ای که أماره نوعیه بر خطاء راوی در آن باشد، حجیّت ندارد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /صحیحه الثانیه لزراره/ الإشکال علی دلالتها/ الأجوبه عنه ۹۴/۱۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /صحیحه الثانیه لزراره/ الإشکال علی دلالتها/ الأجوبه عنه

خلاصه مباحث گذشته:

نکته: این تقریر ممکن است مشتمل بر اشتباهاتی باشد، که به جهت نبود صوت جلسه إمکان تصحیح و تکمیل آن نبود.

نسبت به فقره سوم صحیحه ثانیه زراره اشکال به عدم تطابق تعلیل با مورد شد، که از این اشکال پاسخ هایی بیان شد؛

جواب أوّل:

از شریف العلماء نقل شده است که فرموده است:

استدلال امـام علیه السـلام به استصـحاب جـاری در أثناء نماز برای عـدم إعاده این نماز می باشـد، که این صـغرائی است برای کبری مقدّر که آن عبارت است از اینکه: استصحاب طهارت در حال نماز حکم ظاهری می باشد که مقتضی إجزاء از واقع می باشد.

و مرحوم شیخ به این جواب اشکال نموده و فرمودند:

ظاهر صـحیحه این است که خود إعاده این نماز مصـداق نقض الیقین بالشکّ می باشد، نه اینکه اسـتدلال به این صورت باشـد که: وجوب إعـاده این نمـاز از عـدم جریان استصـحاب طهارت در أثناء نماز کشف می کنـد؛ چرا که اگر استصـحاب در أثناء نماز جاری بود، کبری «الحکم الظاهری یقتضی الإجزاء» إقتضاء عدم وجوب إعاده را داشت.

ص: ۲۰۹

سپس مرحوم شیخ می فرمایند:

«و دعوی من آثار الطهاره السابقه إجزاء الصلاه معها و عدم وجوب الإعاده و وجوب الإعاده نقض لآثار الطهاره السابقه مدفوعه»؛ یعنی این إدّعاء که مراد از صحیحه این است که: از آثار طهارت ثوب در أثناء نماز إجزاء و عدم إعاده آن می باشد، پس وجوب إعاده این نماز نقض آثار طهارت ثوب در حال نماز خواهد بود، مدفوع است؛ چرا که صحّت واقعیه نماز و عدم وجوب إعاده آن از آثار عقلیه طهارت سابقه می باشد، نه از آثار شرعیه.

و ما به این کلام شیخ اشکال کردیم:

می تواند اثر شرعی طهارت در حال نماز سقوط تکلیف به آن باشد، به این صورت که إجزاء در مقام امتثال ناشی از تقیّد تکلیف به عدم إتیان نماز با طهارت ظاهریه باشد؛

چرا که إجزاء یعنی إتیان یا به متعلق تکلیف و یا مسقط تکلیف، به این معنی که: بقاء تکلیف شرعاً مغیّی به عدم إتیان متعلّق آن و یا مسقط آن می باشد، بنابراین عدم إتیان به متعلّق غایت به جعل شرعی خواهد بود، بنابراین إجزاء می تواند أثر شرعی نماز با طهارت ظاهریه و عدم وجوب إعاده این نماز از آثار استصحاب طهارت حال الصلاه باشد.

بلکه أصلاً معنی ندارد که إدّعاء شود: إعاده این نماز نقض آثار طهارت ظاهریه می باشد؛ چرا که در استصحاب عدم ترتیب آثار متیقّن که حکم واقعی است، نقض یقین به شکّ می باشد، و به عبارت دیگر در استصحاب از نقض آثار مستصحب که حکم واقعی است، نهی می شود و مفاد آن نهی از نقض اثر واقع می باشد، نه اثر استصحاب، مانند فرض شکّ در بقاء وضوء که إعاده نماز نقض اثر بقاء وضوء واقعاً که مستصحب می باشد، است، پس در مقام معقول نیست که إدّعاء شود: إعاده نماز نقض آثار طهارت ظاهریه می باشد!! بلکه شارع با همین خطاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» صحّت ظاهریه نماز را جعل می کند.

ص: ۲۱۰

پس اگر عـدم وجوب إعـاده و إجزاء از آثـار خصوص طهـاره واقعیه ثوب در حـال نماز باشـد، در این فرض که عـدم طهارت واقعیه کشف شده است، باید گفت: عدم وجوب إعاده از آثار طهارت ظاهریه ثوب در حال نماز می باشد.

جواب دوم:

مرحوم آخوند فرمود:

إحراز الطهاره شرط است و استصحاب محقق این شرط می باشد.

سه اشکال به این کلام صاحب کفایه مطرح شد که از آن پاسخ دادیم، حال اشکالات دیگر را مطرح می کنیم؛

اشکال چهارم:

اشـکالی که شما بر جواب أوّل ذکر نمودید که (تقدیر کبری «إقتضاء الحکم الظاهری للإجزاء» در استدلال، در حالی که بدون آن اسـتدلال بر صحّت نماز ناتمام است، خلاف ظاهر می باشد)، بر این جواب شما نیز وارد است؛ چرا که این جواب نیز مبتنی بر تقـدیر کبری «کون شـرط الصـلاه إحراز الطهاره، لا واقعها» می باشـد، که بـدون این کبری اسـتدلال ناتمام خواهد بود؛ زیرا مجرّد جریان استصحاب در حال نماز، علّت صحّت آن نمی باشد، و اینچنین تقدیری خلاف ظاهر می باشد.

ردّ بر اشکال؛

ما اشکال مرحوم آخوند به جواب أوّل به اینکه خلاف ظاهر می باشد، نپذیرفتیم و گفتیم:

با وجود قرینه بر اینکه مراد امام علیه السلام از استصحاب، استصحاب در أثناء نماز می باشد، اشکالی در استدلال به استصحاب برای عـدم لزوم إعاده نمی باشـد، و قرینه بر اینکه مراد استصـحاب در حال نماز می باشـد، فرض یقین زراره به نجاست بعـد از نماز می باشد، که در این فرض شکّی در بقاء طهارت نمی باشد، که استصحاب طهارت جاری باشد.

حال که مراد از تعلیل استصحاب در حال نماز می باشد، این استدلال عرفی خواهد بود که گفته شود: (نماز را إعاده نکن؛ چرا که در حال نماز استصحاب طهارت جاری بود)، که کبری مقدّر این صغری این خواهد بود که: (هر شخصی در حال نماز استصحاب طهارت دارد، نماز را إعاده نمی کند)، که این مقدار از تقدیر اشکال ندارد، همانگونه که در خطاب «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر»، کبری «و کلّ مسکر حرام» مقدّر می باشد.

و لکن حال بحث در این است که:

با فرض اشکال مرحوم صاحب کفایه به جواب أوّل، چه نکته ای در جواب دوم می باشد که آن را در نظر ایشان متمایز از جواب أوّل قرار داده و موجب عدول ایشان از آن به این جواب دوم شده است؟

ممکن است در توجیه این عدول گفته شود:

مراد ایشان این است که: با توجّه به اینکه صحیح عدم إجزاء حکم ظاهری از حکم واقعی می باشد، جواب أوّل که در آن کبری «إجزاء الحکم الظاهری عن الواقعی» مقدّر می باشد، صحیح نیست، و با توجّه به اینکه از أدلّه دیگر استفاده کردیم که شرط نماز إحراز الطهاره می باشد، دانسته می شود که کبری مقدّر در این استدلال «و کون شرط الصلاه إحراز الطهاره» می باشد.

و لکن این توجیه با کلام کفایه تناسب ندارد؛ چرا که ایشان در نفی جواب أوّل، استدلال به خلاف ظاهر می کند.

بنابراین توجیه صحیح کلام ایشان این است که:

مراد ایشان این است که: در این جواب دوم کبرائی در تقدیر گرفته نمی شود، بلکه هر آنچه هست، در بطن همین تعلیل که استصحاب طهارت است، می باشد؛ یعنی هم تعبّد به طهارت ظاهریه در حال نماز از این استصحاب فهمیده می شود و هم توسعه در شرطیت طهارت در نماز، پس تعلیل به استصحاب هم کبری و هم صغری را بیان می کند؛ بنابراین مراد از این تعلیل این می باشد که: (استصحاب طهارت در حال نماز جاری بوده است و طهارت ظاهریه بدل از طهارت واقعیه در جمیع آثار تنزیل می شود، که یکی از این آثار صحّت نماز می باشد.

ص: ۲۱۲

و این مطلبی است که ایشان در بحث إجزاء بیان نموده، که فرموده است:

همانگونه که قاعده طهارت و قاعده حلّ حاکم بر أدله أوّلیه می باشد، استصحاب نیز بر دلیل شرطیت طهارت در نماز حاکم می باشد و دلالت می کند که: (مستصحب الطهاره طاهر) که ظاهر آن تنزیل طهارت ظاهریه به منزله طهارت واقعیه در جمیع آثار می باشد، که یکی از آن آثار شرطیّت نماز می باشد.

و به عبارت دیگر: ظاهر قاعده طهارت و استصحاب طهارت توسعه واقعیه در شرطیت طهارت می باشد، که این توسعه را از خود استصحاب طهارت فهمیده می شود، که این حکومت است، نه ورود؛ چرا که ظاهر دلیل شرطیت طهاره برای نماز «لا صلاه إلاّ بطهور»، طهارت واقعیه می باشد، نه جامع طهارت واقعیه و طهارت ظاهریه، تا اینکه دلیل استصحاب و قاعده طهارت وارد بر این دلیل باشد.

و لکن این بحث، مبنائی می باشد، و ما در بحث إجزاء گفتیم:

قاعده طهارت و استصحاب طهارت ظاهر در توسعه واقعیه شرطیت نمی باشد، بلکه بیش از منجزیّت و معذریّت نسبت به ترتیب آثار طهارت تا زمانی که شکّ باقی است، إقتضاء ندارد.

چرا که قول به توسعه، نقوضی دارد که در بحث إجزاء مطرح کردیم.

اشکال پنجم:

آقای صدر در بحوث فرموده اند:

ظاهر تعلیل برای ثبوت یک حکم خاصّ، تعلیل به کبری عامّی است که منطبق بر آن حکم خاصّ می باشد، مانند « لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» که حرمت مسکر تطبیق بر حرمت خمر شده است، و لکن حمل تعلیل برای ثبوت حکم خاصّ بر تعلیل به حکم ملازم آن خلاف ظاهر می باشد و نیاز به قرینه دارد، مانند اینکه گفته شود: «یجب إکرام زید؛ لأنّه یجب إکرام عمرو». و در مقام نیز با توجّه به جواب دوم، برای اثبات عدم وجوب إعاده نماز، استدلال به حرمت نقض یقین به شکّ شده است، در حالی که این کبری منطبق بر این حکم خاصّ (عدم وجوب إعاده نماز) نمی باشد، بلکه ملازم با آن می باشد و معنای استدلال این است که: (اگر إعاده این نماز واجب باشد، پس در زمان نماز نقض یقین به شکّ حرام نبوده و استصحاب جاری نبوده است، و إلاّ اگر در حال نماز استصحاب جاری بوده باشد، شرط نماز محقق بوده است، پس وجهی برای إعاده نماز نخواهد بود)، در حالی که استدلال به این صورت خلاف ظاهر می باشد.

ردّ بر اشکال؛

و لکن این اشکال ناتمام است؛

چرا که إراده خلاف ظاهر با قیام قرینه مشکلی ندارد؛

برای مثال: در روایات برای وجوب قصر نماز در سفر، به وجوب إفطار در سفر استدلال شده و گفته شده است: «کلّما قصّرت أفطرت»؛ حال آیا این استدلال اشکال دارد؟!

در مقام نیز با فرض عدم شکّ زراره در حال بعد از نماز و شکّ او در حال نماز، امام علیه السلام می فرماید: (نماز را إعاده نکن؛ چرا که نقض عملی یقین به شکّ در حال نماز جایز نبود)، که به جهت این قرینه إلتزام به این مقدار از خلاف ظاهر بدوی، مشکلی ندارد، و معنی همانگونه خواهد بود که گفته شود: «و لم یکن ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ».

اشکال ششم:

آقای صدر در بحوث فرموده اند:

إکتفاء به ذکر صغری در تعلیل و حذف کبری عرفی می باشد؛ چرا که ذهن مردم با قیاس شکل أوّل مأنوس می باشد، به همین جهت هنگامی که صغری و حکم خاصّ ذکر می شود، خود قرینه بر تفهیم کبری خواهد بود؛ مانند «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» و یا «أکرم زیداً لأنّه عالم» که کبری محذوف «و کلّ مسکر حرام» و «کلّ عالم یجب إکرامه» می باشد.

و لکن طبق این جواب دوم، در تعلیل وارد در این صحیحه هم صغری و هم کبری ذکر شده است: عبارت «کنت علی یقین من طهارتک فشککت» صغری و عبارت «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ» کبری، و آنچه حذف و در تقدیر می باشد کبری دومی است که عبارت باشد از «الحکم الظاهری یقتضی الإجزاء» و یا «إحراز الطهاره شرط الصلاه»، در حالی که تعلیل به این کیفیت عرفی نمی باشد؛ چرا که با ذکر صغری و کبری حالت منتظره ای برای مخاطب نمی باشد، و لکن به او گفته می شود: هنوز مطلب مقدّری هم می باشد!!

ردّ بر اشکال؛

و لکن این اشکال نیز صحیح نمی باشد:

تقدیر کبری دوم غیر از کبری مذکور در تعلیل، با قیام قرینه اشکالی ندارد، بلکه أصلاً با وجود این کبری، نیازی به ذکر کبری دوم نمی باشد؛ چرا که امام علیه السلام برای اثبات صحّت نماز به استصحاب در حال نماز استدلال نمودند، و لکن ذکر وجه علیّت استصحاب برای صحّت نماز و عدم وجوب إعاده، لازم نمی باشد و إکتفاء به همین مقدار از کلام کافی است.

و سپس آقای صدر فرموده است:

قول به ظهور روایت در ذکر صغری در کلام امام علیه السلام و تقدیر کبری به این صورت که: صغری جریان استصحاب در حال نماز و کبری إقتضاء حکم ظاهری یا شرطیت إحراز الصلاه باشد، مرجّح و معیّن ندارد، بلکه محتمل است که کبری ذکر شده و صغری حذف شده باشد، به این صورت که: کبری «حرمت نقض یقین به شکّ» و صغری یا جریان فعلی استصحاب و یا جریان فعلی قاعده یقین باشد، که یعنی کیفیت انطباق این کبری مشخّص نیست که آیا به لحاظ استصحاب در حال نماز می باشد و یا به لحاظ قاعده یقین بعد از نماز می باشد.

و لکن این مطلب نیز تمام نیست؛

این صحیحه بسیار واضح و روشن ظاهر در ذکر استصحاب جاری در حال نماز به عنوان علّت صحّت نماز می باشد، و هیچ اجمالی در آن نمی باشد به این صورت که مردّد میان ذکر کبری و حذف صغری و ذکر صغری و حذف کبری باشد، تا گفته شود هیچ یک از دو احتمال مرجّح ندارد.

ص: ۲۱۵

اشکال هفتم:

حـال که إحراز الطهاره الواقعیه و یا جامع الطهاره شـرط نماز می باشـد، استصـحاب طهارت واقعیه جاری نخواهـد بود؛ چرا که شرط استصـحاب این است که مستصـحب حکم شـرعی و یا موضوع حکم شرعی باشد، در حالی که طهارت واقعی اثر طریقی ندارد و صـحّت نماز اثر خود استصـحاب می باشد، نه طهارت واقعی؛ مانند استصحاب سفیدی دیوار، که از آن جهت که خود سفیدی دیوار اثر ندارد، جاری نمی باشد و اگر چه خود این استصحاب دارای اثر می باشد و آن جواز إخبار است.

مرحوم صاحب کفایه از این اشکال دو پاسخ فرمودند:

جواب أوّل: طهارت واقعیه به صورت کامل از شرطیت إلغاء نشده است، بلکه طهارت واقعی شرط إقتضائی نماز می باشد.

و لکن این کلام مبهم می باشد:

چرا که اگر طهارت واقعی شرط می باشد، بنابراین عدم آن موجب بطلان نماز خواهد بود، و اگر شرط نمی باشد، پس قول به اینکه طهارت شرط إقتضائی است، به چه معنی می باشد؟!

و اگر مراد از شـرطیّت إقتضـائی طهـارت واقعی این است که، این شـرط عـدل دیگری دارد و آن إحراز الطهـاره می باشـد، به گونه ای که اگر إحراز الطهاره نبود، نفس طهارت واقعی شرط خواهد بود، ......

جواب دوم: چون إحراز الطهاره الواقعیه شرط می باشد، پس طهارت واقعی قید الشرط خواهد بود، بنابراین استصحاب طهارت واقعی جاری خواهد بود.

و لکن این جواب ناتمام می باشد؛

ایشان میان قیدیّت عنوان و قیدیّت وجود خارجی خلط نموده است؛

توضیح مطلب:

مقام ماننـد علم به وجود زیـد در خانه می باشـد که تمام الموضوع برای جواز إخبار به وجود او می باشـد، حال چه در واقع نیز زیـد موجود باشـد و یا نباشـد؛ چرا که وجود زیـد در این موضوع، به عنوان متعلّق علم و معلوم بالـذات أخذ شده است، و لکن وجود معلوم بالعرض که وجود خارجی زیـد باشـد، داخل در موضوع نمی باشد، به همین جهت اگر در آینده دانسـته شود که زید در خانه نبوده است، این کاشف از عدم جواز إخبار به وجود او در زمان علم نخواهد بود؛ حال در مقام نیز آنچه شرط می باشـد إحراز الطهاره الواقعیه می باشد که قید «الطهاره» به عنوان متعلّق بالذات برای إحراز خواهد بود، بدون اینکه واقع طهارت در خارج قید آن باشد، بنابراین استصحاب وجود واقعی طهارت جاری نخواهد بود.

جواب سوم:

صاحب کفایه فرموده است:

حتی بنابر پـذیرش عـدم فهم کیفیت انطباق کبری بر صـغری و مورد در این فقره سوم، و لکن این عدم فهم کیفیت انطباق مانع از فهم خود کبری و أخذ به آن نخواهد بود.

و لکن آقای صدر به ایشان اشکال نمود که:

عـدم انطباق کبری بر صـغری و جواب با سؤال در این روایت، موجب أماره نوعیه بر خطاء راوی خواهد بود، و خبری که أماره نوعیه بر خطاء راوی در آن می باشد، حجّت نمی باشد.

کلام استاد:

مراد ایشان از أماره نوعیه مشـخص نیست که آیا مراد أماره مفید وثوق نوعی بر خطاء راوی می باشد و یا أماره مفید ظنّ نوعی بر آن؛ اگر مراد ایشان ظنّ نوعی بر خلاف باشد، این اشـکال صحیح نخواهد بود؛ چرا که اطلاق دلیل حجیّت خبر ثقه «العمری ثقتی» شامـل خبری که ظنّ نوعی بر خلاف آن است، می باشـد. أمّا اگر مراد ایشان وثوق نوعی بر خلاف باشـد، کبری کلام ایشان که خبری که بر خلاف آن وثوق نوعی می باشد، حجّت نمی باشد، صحیح است؛ چرا که در إرتکاز عقلاء چنین خبری که وثوق نوعی به خطاء راوی می باشد، حجّت نیست.

و لکن انصاف این است که در این صـحیحه نه وثوق نوعی و نه ظن نوعی به خطاء زراره نمی باشد: چرا که بسـیار عرفی است که امام علیه السـلام بفرمایـد: (تو چون شکّ در بقاء طهارت داشتی، إعاده نکن)، در حالی که فرض شده است که او در حال نماز شاکّ بوده و بعد از نماز علم به نجاست داشـته است، و اینکه حضرت از تعبیر «فلیس ینبغی» استفاده نمود، به جهت تفهیم این بوده است که استصحاب قضیه حقیقیه می باشد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الإشکال علی دلاله الصحیحه الثانیه لزراره/ الجواب الثالث عنه ۹۴/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الإشکال علی دلاله الصحیحه الثانیه لزراره/ الجواب الثالث عنه

خلاصه مباحث گذشته:

اشکال در عدم تطابق سؤال زراره از وجه عدم لزوم إعاده نماز و جواب امام در وجه آن به استلزام لزوم نقض یقین به شکّ بود، که جواب هایی از این اشکال بیان شد، حال بحث از جواب سوم از این اشکال می باشد.

در صحیحه ثانیه زراره اشکال به عدم تطابق جواب و سؤال بیان شد؛

ردّ مناقشه؛

در جواب سوم مرحوم صاحب کفایه فرمود:

عدم فهم وجه تطابق جواب امام علیه السلام با سؤال زراره، مانع از أخذ به ظاهر روایت نخواهد بود؛ چرا که جواب امام علیه السلام در جریان استصحاب واضح و ظاهر است، و لکن حال وجه تناسب استصحاب با عدم وجوب إعاده چه می باشد؟ عدم فهم آن مشکلی ایجاد نمی کند.

پاسخ؛

و لکن بر این مطلب اشکال شد که:

عدم تطابق جواب و سؤال موجب خلل در فهم روایت می شود؛ چرا که محتمل است مراد از «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ» قاعده یقین باشد، نه قاعده استصحاب.

جواب؛

و مرحوم صاحب کفایه از این اشکال پاسخ داده و فرمودند؛

حمل این فقره بر قاعده یقین، مشکل عدم تطابق جواب و سؤال را حلّ نمی کند؛

چرا که اگر مراد از تعبیر «ثمّ رأیت فیه»، «ثمّ رأیت تلک النجاسه المظنونه فیه» باشد، که یعنی (بعد از نماز همان نجاست مظنونه قبل از نماز را مشاهده کرده و یقین به وجود آن در حال نماز پیدا کردم)، در اینصورت بعد از نماز قاعده یقین نیز جاری نخواهد بود؛ چرا که یقین به عدم صحّت یقین سابق خود به عدم إصابت نجاست پیدا کرده است و شکّی در آن ندارد، و طبق این فرض تنها وجه صحیح برای کلام امام علیه السلام حمل آن بر استصحاب به لحاظ حال نماز خواهد بود.

ص: ۲۱۸

و اگر مراد از تعبیر «ثمّ رأیت فیه» رؤیت نجاستی در ثوب بعد از نماز باشد، که مردّد است میان نجاست مظنون قبل از نماز و نجاست جدیدی که بعد از نماز حادث شده است، در اینصورت أصل اشکال عدم تطابق سؤال و جواب حلّ می گردد؛ چرا که طبق این فرض شکّ در عدم بقاء طهارت در حال نماز، حتی در حال بعد از نماز باقی است و استصحاب در همین حال بعد از نماز جاری خواهد بود.

حاصل کلام مرحوم صاحب کفایه این است که:

ابهام در انطباق تعلیل با سؤال، لطمه ای به ظهور صحیحه در استصحاب وارد نمی کند؛

چرا که یا مراد از «ثمّ رأیت فیه» رؤیت همان نجاست مظنون قبل از نماز و علم به نجاست ثوب در حین نماز می باشد، که در اینصورت مورد صحیحه منحصر در استصحاب طهارت به لحاظ حال نماز خواهد بود؛ چرا که بعد از نماز با فرض یقین به نجاست ثوب در أثناء نماز، قاعده یقین نیز جاری نمی باشد.

و یا مراد از «ثمّ رأیت فیه» این می باشد که «ثمّ رأیت فیه نجاسه لا أدری هل هی تلک النجاسه المظنونه قبل الصلاه أو النجاسه الجدیده الحادثه بعدها»، که طبق این فرض أصل اشکال به عدم تطابق جواب با سؤال رفع می شود.

رد پاسخ؛

سپس به این مطلب مرحوم صاحب کفایه اشکال شد؛

اشکال أوّل:

آقای صدر در بحوث فرموده اند:

عدم انطباق سؤال و جواب أماره عقلائیه بر وجود خلل در نقل راوی می باشد، که با وجود این أماره عقلائیه خبر ثقه حجّت نخواهد بود.

ص: ۲۱۹

حال عرض ما این است که:

اگر مراد ایشان از أماره نوعیه، وثوق نوعی به خلاف باشد، ما نیز قبول داریم که وثوق نوعی مانع از حجیّت خبر ثقه می باشد. و لکن اگر مراد حصول ظنّ نوعی بر خلاف می باشد، وجهی برای إنکار حجیّت خبر ثقه نمی باشد؛ چرا که حجیّت خبر ثقه و بیّنه حجیّت مطلقه می باشد و مشروط به عدم وجود أماره نوعیه بر خلاف نمی باشد.

و ایشان در بحث شهرت می فرمایند:

(إعراض مشهور از سند یک خبر موجب وهن حجیّت و سند آن می باشد؛ چرا که حجیّت خبر ثقه مشروط به عدم وجود أماره عقلائیه بر خلاف آن می باشد، و لکن إعراض مشهور از دلالت یک خبر، مانع از حجیّت آن نمی باشد؛ چرا که حجیّت دلالت مشروط به عدم أماره نوعیه بر خلاف نمی باشد و فرض اینست که این أماره عقلائیه (شهرت) فی نفسه معتبر نمی باشد)؛

ظاهر این کلام ایشان این است که ظنّ نوعی بر خلاف یک روایت مانع از حجیّت آن می باشد؛ چرا که إعراض مشهور فقط موجب ظنّ نوعی به خلل در نقل راوی می باشد، نه وثوق نوعی به آن.

أمّا از نظر صغروی، اشکال ما به کلام آقای صدر این است که:

ما معتقدیم؛ در مقام نه ظنّ نوعی به خلل در نقل زراره و نه وثوق نوعی به آن می باشد؛

چرا که دلالت این روایت بر استصحاب آنچنان واضح است که عرف هیچ تشکیکی در مراد از آن نمی کند، به گونه ای که وجهی نخواهد داشت که عرف ظنّ نوعی به خلل در نقل زراره پیدا کند، بلکه نهایت عرف یقین زراره در حال بعد از نماز به نجاست ثوب در أثناء نماز را قرینه قرار می دهد که امام علیه السلام استصحاب را به لحاظ حال شکّ که أثناء نماز باشد، جاری نموده است. و اگر هم عرف حمل «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ» را به لحاظ حال نماز که حال ماضی باشد و ذکر آن به عنوان علّت عدم وجوب إعاده را، توجیه مناسبی نداند، و لکن این عدم تناسب به حدّ و مقداری نیست که ظنّ نوعی به خلل در نقل زراره لازم بیاید، حال تا چه رسد به وثوق نوعی!!

ص: ۲۲۰

اشکال دوم:

اگر تنها راه حلّ جواب از اشکال عدم تطابق سؤال و جواب، حمل تعبیر «ثمّ رأیت فیه» بر رؤیت نجاست مردّد بین نجاست مظنون سابق و نجاست جدید حادث بعد از نماز باشد، دیگر قرینه ای بر تعیّن إراده استصحاب از عبارت «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ» نخواهد بود، بلکه در اینصورت إراده قاعده یقین نیز محتمل خواهد بود؛ چرا که طبق این حمل قاعده یقین موضوع خواهد داشت و با وجود احتمال إراده قاعده یقین، وجهی برای استدلال به این فقره برای استصحاب نخواهد بود.

أمّا وجه وجود موضوع برای قاعده یقین طبق این احتمال عبارت از این است که:

تعبیر «فنظرت فلم أر شیئاً» بیان عرفی برای یقین به عدم إصابت نجاست می باشد، همانگونه که در عبارت «فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْ ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ» هدف از رؤیت و نظر إرتفاع شکّ می باشد، بنابراین این کلام زراره بیان یقین به عدم نجاست ثوب در حال نماز می باشد، و حال بعد از نماز نجاستی رؤیت شده است که مردّد میان همان نجاست مظنون قبل از نماز و نجاست جدید حادث بعد از نماز می باشد، که یعنی بعد از نماز شکّ در صحّت یقین به عدم نجاست ثوب در حال نماز به نحو شکّ ساری حاصل شده است، بنابراین محتمل است که مراد امام علیه السلام قاعده یقین به لحاظ حال بعد از نماز باشد.

به نظر ما ؛

در صورتی که تنها وجه استظهار استصحاب توسط صاحب کفایه از عبارت «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ»، ظهور تعبیر «ثمّ رأیت فیه» در رؤیت نجاست مردّد باشد، این اشکال صحیح و تمام خواهد بود؛ چرا که با وجود این ظهور دیگر قرینه ای بر إراده استصحاب نخواهد بود.

ص: ۲۲۱

و لکن انصاف این است که؛

دلالـت این صـحیحه بر استصـحاب حتی بنابر حمل «ثمّ رأیت فیه» بر رؤیت نجاست مردّد واضـح و روشن می باشـد؛ زیرا تعبیر «ثمّ نظرت فیه فلم أر شـیئاً» بیان عرفی برای یقین به عـدم نجاست نمی باشـد، بلکه اگر مراد این بود، مناسب بود که تصـریح به یقین به عـدم إصـابت نجـاست شود، و همچنین بعیـد است که امام علیه السـلام در عبارت «إنّک کنت علی یقین من طهارتک فشـککت» به مطلبی که سائل آن را ذکر نکرده است، تمرکز کننـد، که مراد از «یقین من طهارتک: یقین به طهارت بعد از نظر و فحص باشـد، نه یقین به طهـارت أوّلیه قبـل از شـکّ در إصـابت نجـاست. بنـابراین انصـاف ظهور «إنّـک کنت علی یقین من طهارتک» در یقین به طهارت أوّلیه می باشد.

علاوه بر اینکه طبق نقل علل الشرایع، عدم حصول یقین از این نظر بسیار واضح است؛

چرا که تعبیر می کنـد «ثمّ طلبته فرأیته فیه بعـد الصـلاه» که معنی این خواهـد بود که: (شـکّ در إصـابت نجـاست نموده و نظر کردم و چیزی ندیـدم و نماز خوانـدم، و سـپس بعـد از نماز دوباره بازگشـته و نظر به ثوب کرده و آن را پیدا کردم)؛ که ظاهر «ثمّ طلبته» بقـاء شـکّ او در إصابت نجاست تا حال بعـد از نماز و عـدم حصول علم و اطمینان به عـدم نجاست از نظر و فحص سابق می باشد.

البته ما این نکته را به عنوان مؤیّد ذکر کردیم؛ چرا که محتمل است تعبیر «ثمّ طلبته» در نقل علل الشـرایع، تصـحیف «ثمّ صلّیته» باشـد، و لکن با این فرض نیز این تعبیر «فرأیته فیه بعـد الصـلاه» با تعبیر تهـذیب «ثمّ صـلّیت فیه فرأیت فیه بعـد الصـلاه» تفاوت دارد.

حاصل مطلب اینکه:

انصاف این است که ظهور این صحیحه در استصحاب و ظهور «ثمّ رأیت فیه» در علم به نجاست مظنون سابق به مقداری قوی می باشد که اشکال عدم تطابق جواب و سؤال خللی در این دلالت ایجاد نمی کند و عرف در دلالت آن توقفی نمی کند، و نهایت این است که وجه تطابق استصحاب بر عدم لزوم إعاده دانسته نمی شود.

ردّ مناقشه؛

جواب چهارم:

این جواب را تعدادی از بزرگان از جمله محقق ایروانی و محقق عراقی و مرحوم آقای داماد و صاحب منتقی الأصول و مرحوم آقای حائری مطرح نموده اند، و آقای صدر نیز مصرّ بر این جواب می باشد و می فرماید: اگر این جواب قبول بشود، استدلال به صحیحه تمام خواهد بود و إلاّ اشکال این صحیحه قابل حلّ نمی باشد.

در این جواب گفته می شود:

تعبیر «ثمّ رأیت فیه» ظهوری در رؤیت همان نجاست مظنون قبل از نماز ندارد، بلکه اینکه زراره از تعبیر خود در سؤال دوم که گفت «فوجدته فیه»، در این سؤال سوم به تعبیر «فرأیت فیه» عدول نموده است، خود قرینه بر بقاء شکّ زراره در إصابت نجاست مظنون سابق می باشد و اینکه او مردّد بوده است که آیا این همان نجاست مظنون می باشد و یا نجاست جدید حادث بعد از نماز؛ بنابراین طبق این بیان، امام علیه السلام استصحاب را به لحاظ حال بعد از نماز جاری و از نقض یقین به شکّ نهی نموده است؛ چرا که زراره در حال بعد از نماز نیز شکّ در نجاست ثوب در حال نماز داشته است.

پاسخ؛

و لکن این جواب ناتمام است؛

چرا که أوّلاًـ: ظاهر تعبیر «ثمّ رأیت فیه» حذف مفعول با إعتماد بر جمله سابق می باشد؛ چرا که معنی سؤال این است که: (گمان کردم خونی بر لباسم افتاد و فحص کردم و لکن آن را نیافتم، و نماز خوانده، سپس دیدم) که این بدین معنی است که (سپس آن را دیدیم)، همانگونه که اگر گفته شود: (گمان کردم دزدی در خانه است و جستجو کرده و لکن کسی را ندیدم، سپس آمدم و صدائی شنیدم، به دنبال صدا رفتم، سپس دیدم) که ظاهر آن رؤیت همان دزد مظنون سابق می باشد، نه اینکه مراد رؤیت دزدی باشد که مردّد میان دزد مظنون سابق و دزد جدید است!!

ثانیاً: در نقل علل الشرایع اینچنین وارد شده است که «فرأیته فیه» که مشتمل بر ضمیر مفعولی است؛ حال ایشان با این نقل چه می کنند؟! حال یا نقل «ثمّ رأیت فیه» در تهذیب در رؤیت همان نجاست مظنون سابق مبیّن و ظاهر می باشد، که در اینصورت نقل تهذیب و نقل علل موافق خواهند بود. و یا این نقل تهذیب مجمل خواهد بود، که با وجود نقل مبیّن، نقل مجمل با آن معارض نخواهد بود؛ بنابراین باید نقل علل الشرایع معیار قرار گرفته و به آن رجوع شود؛ چرا که حجیّت خبر ثقه شامل آن می باشد.

و در مقام اگر چه هر دو نقل مربوط به یک واقعه می باشند و لکن نقل به معنی در أخبار متعارف بوده است و اینچنین نیست که ظاهر نقل تهذیب و نقل علل الشرایع، نقل ألفاظ امام علیه السلام بوده باشد، تا در این نقل با یکدیگر تعارض کنند، بلکه هر دو نقل به معنی می باشند و لکن نقل یک به صورت مبیّن و دیگر به صورت مجمل می باشد.

و اگر گفته شود: نقل تهذیب ظاهر در رؤیت نجاست مردّد میان نجاست مظنون سابق و نجاست جدید می باشد، در اینصورت مقام از موارد تعارض نصّ با ظاهر خواهد بود؛ چرا که تعبیر «ثمّ رأیته فیه» در نقل علل الشرایع نصّ در رؤیت همان نجاست مظنون سابق می باشد. حال در مقام با توجّه به اینکه راوی از زراره در نقل تهذیب غیر از راوی از او در نقل علل الشرایع می باشد، اگر حمل ظاهر بر نصّ در نقل دو راوی و متکلّم عرفی نباشد و نقل نصّ قرینیّتی نسبت به نقل ظاهر نداشته باشد، دو نقل تعارض خواهند نمود و صحیحه زراره مجمل خواهد شد، بنابراین دیگر نمی توان به ظاهر نقل تهذیب برای إثبات حجیّت استصحاب استدلال نمود؛ چرا که صحّت نقل علل الشرایع محتمل می باشد که به نظر آقای صدر مفاد آن قابل توجیه نمی باشد.

و عجیب این است که برخی از بزرگان در کتاب أضواء فرموده اند:

مراد از تعبیر «فرأیته فیه» رؤیت جنس نجاست می باشد، نه رؤیت همان نجاست مظنون سابق! در حالی که این خلاف صریح این تعبیر می باشد، و آیا اگر گفته شود: (شکّ در نجاست ثوب به اصابت قطره خونی داشتم و نماز خواندم و بعد از نماز نظر و جستجو کردم، آن را دیدم) به این معنی است که: نظر کردم و خونی را دیدم که نمی دانم که همان خون مظنون می باشد و یا خون جدید؟!

بلکه ایشان در أضواء می فرماید:

مراد زراره رؤیت همان خون مظنون سابق می باشد و لکن غرض امام علیه السلام از تعبیر «إنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت» و صراحت این بیان در جریان استصحاب بعد از نماز و وجود موضوع برای آن در این حال، تخطئه زراره در یقین او به انطباق این نجاست با نجاست مظنون سابق و ایجاد شکّ در نفس او در این تطبیق می باشد، به اینکه بفرماید: (تو در این یقین به اینکه این خون همان خون سابق می باشد، اشتباه می کنی؛ چرا که شاید این خون، خون جدید باشد)!

در حالی که این مطلب نیز غیر عرفی است:

اینکه ابتدا زراره فرض یقین به نجاست ثوب کند و از حکم این نماز سؤال کند، و سپس امام علیه السلام جواب و حکم این سؤال و فرض را بیان کند، و سپس زراره به صورت إتّفاقی از علّت این حکم بپرسد، حال امام علیه السلام بعد از این تأخیر و در این حال، إراده کند که یقین زراره را رفع کند و بفرماید: (تو نباید یقین داشته باشی، بلکه تو شکّ در نجاست در این حال بعد از نماز داری و علّت صحّت این نماز، جریان استصحاب در این حال می باشد)، بسیار غیر عرفی می باشد، بلکه اگر قصد امام علیه السلام رفع یقین او بود، باید همان ابتدا یقین زراره را رفع نماید و سپس حکم را بیان کند، نه اینکه ابتدا حکم را بیان کند و سپس در جواب سؤال جدید زراره از حکم سابق، یقین او را رفع کند.

به نظر ما تمام این مشکلات ناشی از غفلت از این نکته می باشد که:

امام علیه السلام وجه عدم وجوب إعاده را استصحاب جاری در حال نماز قرار داده است، که این احتمال اگر هم با ظاهر أوّلی «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ» تناسب عرفی نداشته باشد، و لکن از آن جهت که قرینه قطعیه بر این معنی می باشد که عبارت از فرض یقین به نجاست بعد از نماز و عدم شکّ در آن باشد، عرف وجه عدول امام علیه السلام از تعبیر ماضی «فلم یکن ینبغی» به تعبیر حال «فلیس ینبغی» را بیان حقیقیه بودن قضیه استصحاب و جریان دائمی آن می باشد.

ص: ۲۲۶

نکته:

محقق نائینی فرموده است:

این اشکال و این أبحاث در حول این اشکال، ناشی از این است که آقایان طهارت در ثوب و بدن مصلّی را شرط نماز دانسته اند، در حالی که آنچه است مانعیّت تنجّز نجاست و علم به آن می باشد، که بنابر این نظر دیگر اشکالی نخواهد بود و وجه استدلال امام علیه السلام برای عدم وجوب إعاده این است که: در حال نماز علم به نجاست ثوب نبوده و نجاست تنجّزی نداشته است.

و لکن این فرمایش ایشان هم اشکال کبروی و هم اشکال تطبیقی دارد؛

أمّا اشکال تطبیقی:

أوّلاً: این مطلب تهافت و اشکال عدم تطابق سؤال و جواب را بر طرف نمی کند:

چرا که ظاهر «لا تعید لأنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ» نهی از نقض یقین به شکّ در حال یقین به نجاست بعد از نماز می باشد، که اگر این استصحاب حمل بر حال نماز که حال ماضی باشد، بشود، اشکالی در عدم تطابق و وجه عدم لزوم إعاده نخواهد بود، همانگونه که مرحوم شیخ چنین حملی نمود، بنابراین حمل این کلام بر حال نماز و حکم به صحّت نماز به جهت عدم تنجّز نجاست در حال نماز، طریق و جواب مستقلّ و دیگری نمی باشد.

ثانیاً: ظاهر صحیحه این است که: علّت عدم إعاده طهارت می باشد، نه عدم علم به نجاست و تنجّز آن.

الأصول العملیه/الإستصحاب /شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه للصلاه ۹۴/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه للصلاه

به نظر ما دلالت صحیحه ثانیه زراره بر استصحاب تمام می باشد:

ص: ۲۲۷

چرا که تعبیر «ثمّ رأیت فیه» ظاهر در رؤیت همان نجاست مظنون سابق می باشد؛ زیرا اگر چه ضمیر مفعولی حذف شده است و لکن با إعتماد بر کلام سابق، این تعبیر برای رؤیت نجاست مظنون سابق عرفی است، به همین جهت اگر گفته شود: (اگر گما کند که خون به لباس او اصابت کرده است و نگاه کند و لکن چیزی نبیند، نماز بخواند، آنگاه ببیند)، عرف استظهار می کند که یعنی همان خونی را که به اصابت آن گمان کرده بود، دیده است.

و أمّا عـدول از تعبیر «فوجـدته» در فقره سابق به تعبیر «ثمّ رأیت فیه» در این فقره، به جهت تفنّن در تعبیر می باشـد، نه به جهت تغییر مراد.

و عرض کردیم: متفـاهم عرفی از این فقره این است که حضـرت می فرمایـد: «نمـاز بـا وجود حصول یقین به نجاست لباس در هنگـام نمـاز إعـاده نـدارد؛ چرا که در زمـان شکّ در طهارت که هنگام نماز بوده است، نقض یقین به شکّ بر تو جایز نبود و استصحاب طهارت ثوب جاری بود، و هر کسی استصحاب طهارت نسبت به او جاری باشد، نماز او صحیح است و اگر چه بعد از نماز نجاست لباس کشف بشود.

ردّ مناقشه؛

برخی مانند محقق عراقی و آقای صدر می فرمایند:

تعبیر «ثمّ رأیت فیه» به معنـای «ثمّ رأیت فیه نجـاسه لا أدری هل هی تلك النجاسه المظنونه أم هی نجاسه جدیـده» می باشـد، و کلام امام به حرمت نقض یقین به شکّ و جریان استصحاب، به لحاظ حال بعد از نماز و حال سؤال می باشد که مکلّف شاكّ در نجاست حین نماز می باشد، و امام علیه السـلام در وجه عدم لزوم إعاده، استناد به جریان استصحاب طهارت در زمان سؤال می نماید.

پاسخ؛

حال به این وجه اشکال شده و گفته شده است:

این توجیه نیز مشکل روایت را حلّ نمی کند؛

چرا که بر اساس روایات در فقه مسلّم است که اگر این شخصی که هنوز بعد از نماز در نجاست لباس خود در أثناء نماز شاکّ می باشد، حتی اگر بعد از نماز علم به نجاست ثوب خود پیدا می کرد، نماز او صحیح واقعی بود، حال چگونه است که امام برای اثبات صحّت نماز او به استصحاب که حکم ظاهری را بیان می کند، استدلال می کند، که گویا مراد امام علیه السلام این است که: اگر الآن استصحاب طهارت جاری نباشد، این نماز محکوم به بطلان و لزوم إعاده می باشد! در حالی که حکم به لزوم إعاده در این فرض خلاف تسالم می باشد.

بنابراین این توجیه اشکال تهافت میان سؤال و جواب، و تهافت میان تعلیل و نفی لزوم إعاده را بر طرف نمی کند.

أمّا بنابر ظهور «ثمّ رأیت فیه» در رؤیت نجاست مظنون سابق و علم به آن، که استصحاب به لحاظ حال نماز جاری می شود، این استصحاب علّت صحّت واقعی نماز خواهد بود؛ چرا که اگر این استصحاب در هنگام نماز جاری نبود، این نماز به جهت عدم وجود طهارت واقعیه و طهارت ظاهریه باطل بود.

جواب؛

دو جواب از این اشکال می توان ذکر کرد:

جواب أوّل:

قصد امام علیه السلام از استناد به استصحاب برای اثبات صحّت نماز، اثبات فرد أکمل نماز که نماز در لباس پاک باشد، و تعبّد به آن بوده است، به گونه ای که اگر زراره إدّعای یقین به وقوع نماز در لباس نجس می نمود، امام علیه السلام به اثبات إجزاء این نماز ناقص که در لباس نجس واقعی انجام شده است، از باب حدیث لا تعاد و یا روایات خاصّه منتقل می شد، و از مانند حدیث لاـ تعاد و این روایات خاصّه فقط إجزاء این نماز در حال نجاست ثوب استفاده می شود، نه تامّ بودن این فرد از نماز، به همین جهت محتمل است که نماز در لباس نجس فرد ناقص از نماز باشد، بلکه تناسب «السنّه لا تنقض الفریضه» نقصان چنین نمازی می باشد؛ چرا که ظاهر از این تعبیر این است که إخلال به سنّت در نماز صورت گرفته است و لکن این إخلال ناقض أصل فریضه نمی باشد.

و مشابه مقام بحث قاعده تجاوز می باشد که چه بسا در مواردی از روایات می باشد که: «شکّ فی القرائه و قد رکع؟ قال یمضی، و شکّ فی الإقامه و قد کبّر؟ قال یمضی؛ إذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشککت فشکّک لیس بشیء»، که امام علیه السلام در اثبات صحّت این نماز استناد به قاعده تجاوز می نماید، در حالی که در این فرض نیز حتی اگر بعد از دخول در رکوع یقین به عدم قرائت و یا بعد از تکبیر یقین به عدم إقامه بشود، نماز صحیح بود، که با توجّه به این نکته در استناد حضرت به قاعده تجاوز اشکال می شود. و در توجیه این موارد نیز وجوهی ذکر شده است؛ مانند اینکه غرض امام علیه السلام اثبات فرد أکمل و آموزش قاعده تجاوز بوده است، و یا غرض نفی لزوم سجده سهو بعد از نماز و یا نفی استحباب قطع نماز به جهت تدارک أذان و إقامه در فرض شکّ در آن دو بوده است.

جواب دوم:

این اشکال مذکور اشکالی است که از خارج از این صحیحه زراره دانسته می شود و منفصل از این صحیحه می باشد، نه متّصل به آن، به همین جهت خللی در ظهور این صحیحه در استناد به استصحاب جاری بعد از نماز برای نفی لزوم إعاده ایجاد نمی کند، و این اشکال به حدّی نیز نمی باشد که موجب قطع به بطلان و اختلال حجیّت ظهور بشود؛ چرا که می توان این صحیحه را توجیه نمود.

بله، اگر این اشکال متّصل به صحیحه زراره بود، در حکم ما یصلح للقرینیه بود که ظهور را مختلّ می نمود.

نکته:

محقق نائینی فرمود:

اشکال در این صحیحه ناشی از این گمان است که طهارت ثوب شرط نماز و یا نجاست آن مانع از نماز می باشد، در حالی که آنچه مانع از صحّت نماز می باشد، علم به نجاست و یا تنجّز نجاست است، و مراد امام علیه السلام در وجه نفی لزوم إعاده نماز، عدم علم به نجاست در هنگام نماز و عدم تنجّز نجاست ثوب می باشد، که (چون در حال نماز علم به نجاست نداشتی، پس این نجاست منجّز نبوده است، بنابراین نماز صحیح خواهد بود).

و ما به ایشان اشکال کردیم:

وجه تمسّک امام به استصحاب طهارت چه بوده است؟

اگر علم به نجاست مانع باشد، بالوجدان در حال نماز این مانع منتفی بوده است. و اگر تنجّز نجاست مانع باشد، بالوجدان نجاست در حال نماز تنجّز نداشته است؛ چرا که شکّ بعد از فحص بوده است. پس این استصحاب الطهاره چه نقشی در نفی لزوم إعاده این نماز دارد؟!

علاوه بر اینکه ایشان نیز برای نفی لزوم إعاده و نفی تنجّز نجاست ثوب در هنگام نماز، استصحاب طهارت را به لحاظ حال نماز جاری دانسته اند، در حالی که اشکالی که مطرح بود، ظهور صحیحه در مصداقیّت إعاده بعد از نماز برای نقض یقین به شکّ بود، و این توجیه ایشان خلاف این ظهور می باشد، بنابراین جواب ایشان نیز دارای تکلّف است، پس چگونه ایشان این جواب خود را مبرّی از اشکال و متمایز از سایر جواب ها می دانند؟!

شرطیّه الطهاره أو مانعیه النجاسه للصلاه؛

حال به مناسبت این کلام مرحوم نائینی، بحث در شرطیّت طهارت و یا مانعیّت نجاست واقع می شود؛

ص: ۲۳۱

برخی مانند آقای خوئی می فرمایند: طهارت ثوب و بدن شرط صحّت نماز می باشد؛ چرا که ظاهر أدلّه ای مانند صحیحه زراره (عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ وَ یُجْزِیکَ مِنَ الِاسْتِنْجَاءِ ثَلَاثَةُ أَحْجَارٍ) به قرینه ذیل آن «و یجزیک ثلاثه من الأحجار» که در مورد طهارت از خبث می باشد، این است که در عبارت «لا صلاه إلاّ بطهور» شرطیّت طهارت از خبث نیز در کنار شرطیّت طهارت از حدث مطرح می باشد.

و لکن برخی از فقهاء فرموده اند: نجاست مانع نماز می باشد؛ چرا که روایاتی می باشد که نهی از نماز در لباس نجس می کنند؛ «لا تُصَلِ فِی ثَوْبٍ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى یُغْسَل».

و ثمراتی بر این بحث مترتّب می باشد که در آینده ذکر خواهیم نمود.

و محقق نائینی فرموده اند: هیچ یک از این دو مطلب صحیح نمی باشد، بلکه آنچه می باشد، مانعیّت علم به نجاست یا تنجّز نجاست می باشد.

نکته:

در تعلیقه فوائد الأصول مطلبی می باشد که مشخص نیست که این تعلیقه از مرحوم نائینی است و یا از مقرّر مرحوم کاظمی می باشد؛

در متن فوائد مرحوم نائینی می فرماید:

به نظر ما مانع در نماز مرکّب از دو جزء می باشد: جزء أوّل نجاست واقعیه و جزء دوم علم به آن یا تنجّز آن می باشد؛ به همین جهت اگر مکلّف در فرض علم اجمالی به نجاست أحد الثوبین، در یکی از این دو لباس مشتبه نماز بخواند و بعد از نماز طهارت این ثوب کشف بشود، نماز او صحیح است؛ چرا که جزء أوّل مانعیت که نجاست واقعی می باشد، که در این فرض منتفی است. و همچنین اگر مکلّف در نجس واقعی نماز بخواند و لکن این نجاست معلوم و منجّز نبوده است، نماز او صحیح است؛ چرا که جزء دوم مانعیت که علم به نجاست و یا تنجّز آن باشد، منتفی بوده است.

و سپس در ذیل این متن در حاشیه فوائد گفته شده است:

بر تردید در مانع نماز که مانعیّت علم به نجاست یا تنجّز نجاست می باشد، ثمره مترتّب است؛

اگر کسی که علم اجمالی به نجاست أحد الثوبین لا بعینه دارد، نماز ظهر خود را در ثوب مشتبه أوّل و نماز عصر را در ثوب مشتبه دوم بخواند، و بعد از نماز نجاست هر دو ثوب کشف بشود، در اینصورت اگر علم به نجاست مانع باشد، علم به بیش از یک نجاست نمی باشد، پس یکی از این دو نماز صحیح خواهد بود، و لکن اگر تنجّز نجاست مانع باشد، هر دو نجاست منجّز بوده است، بنابراین هر دو نماز باطل خواهد بود.

و لکن در أجود التقریرات در مورد این فرض مذکور که به عنوان ثمره ذکر شد، از مرحوم نائینی مطلب دیگری نقل شده است، که ایشان فرموده است:

به نظر ما نماز أوّل محکوم به بطلان و نماز دوم صحیح می باشد، حال علم به نجاست مانع باشد و یا تنجّز نجاست مانع باشد؛ چرا که علم به نجاست أحد الثوبین لا ـ بعینه علم به جامع و علم به صرف الوجود نجاست می باشد، نه علم به خصوصیّت نجاست ثوب أوّل یا ثوب دوم، و فقط موجب تنجّز جامع می باشد، نه تنجّز هر دو نجاست، بنابراین چه علم به نجاست و چه تنجّز نجاست مانع باشد، از آن جهت که در هنگام نماز علم به صرف الوجود مانعیّت نجاست می باشد و صرف الوجود بر أوّل الوجود منطبق می شود، پس نماز أوّل که نماز ظهر باشد، باطل خواهد بود و «الصلاه فی معلوم النجاسه» یا «الصلاه فی متنجّز النجاسه» بر او منطبق خواهد بود، همانگونه که در أمر به صرف الوجود نیز أوّلین فرد مصداق صرف الوجود خواهد بود و فرد دوم خارج از آن. و لکن نماز عصر صحیح خواهد بود.

و لکن این کلام ایشان در أجود التقریرات عجیب می باشد؛

ملاک إنطباق صرف الوجود بر أوّل الوجود و أوّل الطبیعه در مقام إمتثال أمر می باشد، نه هر مقامی؛ در موردی که أمر به صرف الوجود شده است، با إتیان فرد أوّل از آن جهت که استیفاء ملاک و إمتثال أمر محقق شده است، أمر به صرف الوجود ساقط می شود، و لکن این مطلب چه ارتباطی به فرض علم اجمالی به نجاست أحد الثوبین که در واقع هر دو نجس می باشند، دارد، در حالی که نسبت این علم به هر دو ثوب واحد می باشد؛ حال نماز أوّل در حکم به بطلان چه ترجیحی نسبت به نماز دوم دارد؟! در حالی که تطبیق این معلوم بالإجمال بر نماز أوّل بلا مرجِّح می باشد، و اشکال می شود که چرا عکس این مطلب صحیح نباشد و نماز دوم محکوم به بطلان نشود؟!

بنابراین این فرمایش ایشان ناتمام است.

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

به نظر ما این ثمره صحیح نیست؛

چرا که در این فرض که علم اجمالی به نجاست أحد الثوبین می باشد، در حالی که احتمال نجاست ثوب دوم نیز وجود دارد، یکی از این دو نماز به نحو لا بعینه محکوم به طهارت می باشد، نه خصوص نماز أوّل، که در حکم به صحّت أحد الصلاتین لا بعینها تفاوتی نیست که طهارت شرط باشد و یا نجاست و یا علم به نجاست و یا تنجّز آن مانع باشد؛

زیرا اگر چه أصاله الطهاره در ثوب أوّل با أصاله الطهاره در ثوب دوم تعارض و تساقط می نمایند و لکن أصاله الطهاره در جامع الثوبین و أحد الثوبین لا بعینه (یعنی در غیر ثوبی که نجاست آن معلوم بالإجمال می باشد) جاری می باشد و گفته می شود: یکی از این دو لباس إنشاء الله پاک است، و با إثبات طهارت در أحد الثوبین لا بعینه دیگر وجهی ندارد که حکم به بطلان هر دو نماز بشود؛ چه طهارت شرط باشد و چه واقع نجاست و یا علم به نجاست و یا تنجّز آن مانع باشد.

ص: ۲۳۴

که در حقیقت طبق این کلام آقای خوئی حکم این فرض مانند فرضی خواهد بود که علم اجمالی به نجاست أحد الثوبین و علم اجمالی به طهارت دیگری می باشد، که در این فرض قطع به صحّت واقعی یکی از دو نماز حاصل می شود.

سپس آقای خوئی فرموده اند:

و ما در فقه به این مطلب ملتزم شده ایم:

اگر کسی علم به بطلان یکی از نماز ظهر و عصر دارد و احتمال بطلان دیگری هم می باشد، قاعده فراغ در یکی از دو نماز لا بعینه جاری می شود و حکم به صحّت أحد الصلاتین لا ـ بعینها می شود و فقط لازم است که یک نماز به نیّت ما فی الذمّه خوانده شود، نه اینکه إعاده هر دو نماز لازم باشد.

و یا اگر در اختیار شخصی دو اسکناس می باشد، که علم اجمالی می باشد به اینکه یکی از آن دو اسکناس مال غیر می باشد، در حالی که احتمال مال الغیر بودن دیگری نیز وجود دارد، در این فرض قاعده ید در غیر مال الغیر المعلوم لا بعینه و در ما زاد متیقّن جاری می شود و ملکیّت آن ثابت می شود.

و لکن این فرمایش دو اشکال دارد؛

اشکال أوّل:

بحث در مقام در خصوص صحّت ظاهریه نیست، بلکه کلام مرحوم نائینی در فرضی است که بعد از دو نماز، نجاست هر دو ثوب کشف می شود، که طبق این فرض بحث از صحّت واقعیه خواهد بود، که کدامیک از این دو نماز صحیح واقعی است؛

و از آن جهت که صحّت واقعی منتزع از مطابقت مأمور به با مأتی به می باشد، برای اینکه هر یک از این دو نماز صحیح باشد، باید أمر به هر یک از این دو نماز نسبت به مانعیّت نجاست ثوب معلوم بالإجمال اطلاق داشته باشد؛ بنابراین در مقام سه احتمال می باشد؛

احتمال أوّل: صحّت واقعی هر دو نماز؛

و لکن این احتمال معقول نمی باشد؛ چرا که به این معناست که هیچ یک از این دو نجاست مانعیت نداشته است، که لازم می آید فرض نجاست هر دو ثوب در واقع، بهتر و أحسن حالاً ـ باشد از فرض نجاست یکی از این دو لباس در واقع و طهارت واقعی دیگر، که در آن حکم به بطلان نماز در لباس نجس می شود. و این احتمال خلاف مقام اثبات أدلّه نیز می باشد.

احتمال دوم: صحّت واقعی نماز أوّل و بطلان نماز دوم؛

و لکن این احتمال نیز صحیح نمی باشد؛ چرا که مستلزم ترجیح بلا مرجّح می باشد؛ زیرا در این فرض اطلاق أمر به نماز ظهر ترجیح داده می شود و اطلاق أمر به نماز عصر مقیّد می شود، در حالی که اشکال می شود؛ لِمَ لا یُعکس؟!

احتمال سوم: بطلان هر دو نماز.

الأصول العملیه/الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه؛ شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه أو أمر آخر. ۹۴/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه؛ شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه أو أمر آخر.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که آیا طهارت شرط صحّت نماز می باشد و یا نجاست و یا علم به آن و یا تنجّز آن مانع می باشد، و بحث در فرعی به عنوان ثمره میان این مبانی واقع شد.

بحث در این مسأله بود که اگر علم اجمالی به نجاست أحد الثوبین باشد و احتمال نجاست ثوب دوم هم وجود داشته باشد، و در این حال نماز ظهر در ثوب أوّل و نماز عصر در ثوب دوم خوانده شود، و سپس نجاست هر دو لباس کشف بشود؛

ص: ۲۳۶

استدلال؛

مرحوم محقق نائینی فرمود: این فرع ثمره اختلاف در مبانی مختلف در شرطیّت طهارت و یا مانعیّت نجاست و یا علم به نجاست و یا تنجّز نجاست می باشد، به این ترتیب که:

بنابر مانعیّت علم به نجاست از صحّت نماز، فقط یکی از این دو نماز باطل می باشد؛ چراکه فقط علم به نجاست یکی از دو ثوب وجود دارد، نه هر دو ثوب. أمّا بنابر مانعیّت تنجّز النجاسه، هر دو نماز باطل خواهد بود؛ چرا که نجاست هر دو ثوب به سبب علم اجمالی منجّز می باشد.

مناقشه در استدلال؛

مرحوم آقای خوئی فرمود: این مطلب صحیح نیست و در این فرع هیچ تفاوتی میان مبانی مختلف نمی باشد؛

زیرا اگر چه به جهت علم اجمالی به نجاست أحد الثوبین، أصل طهارت در هر دو ثوب با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند، و لکن أصل طهارت در جامع الثوبین که از آن تعبیر به «الثوب الآخر غیر الثوب المعلوم بالإجمال می شود، بدون معارض جاری می گردد، که با توجّه به این تعبّد به طهارت یکی از دو ثوب غیر معیّن، دانسته می شود که یکی از دو نماز در ثوب طاهر خوانده شده است، بنابراین حکم به صحّت یکی از دو نماز می شود، حال چه طهارت شرط باشد و چه نجاست و یا نجاست معلوم و یا نجاست منجّز مانع باشد؛ چرا که با وجود این أصل طهارت در ثوب الآخر نجاست منجّز نخواهد بود.

جواب؛

و لکن آقای صدر نسبت به این کلام آقای خوئی سه اشکال در بحوث مطرح نموده اند؛ یک اشکال فقهی و دو اشکال أصولی؛

أمّا اشکال فقهی؛ ایشان فرموده اند:

با توجّه به عموماتی که می فرماید: «لا تصلّ فی النجس»، با فرض نجاست هر دو ثوب در واقع و علم به آن، هر دو ثوب أوّل و ثوب دوم مانع خواهند بود، و باید برای تصحیح این دو نماز و یا یکی از این دو نماز به دلیل ثانوی رجوع نمود، و غیر از روایاتی مانند صحیحه محمّد بن مسلم دلیل ثانوی دیگری وجود ندارد، در حالی که فرض این صحیحه علم به نجاست و رؤیت آن بعد از نماز و جهل به موضوع در هنگام نماز می باشد که مورد آن شبهه بدویه می باشد، بنابراین شامل مقام که فرض علم اجمالی می باشد، نخواهد بود. پس مقتضای صناعت حکم به بطلان واقعی هر دو نماز می باشد.

اشکال در جواب؛

و لکن این فرمایش ایشان ناتمام است:

این اشکال و کلام ایشان مبتنی بر إنحصار دلیل صحّت نماز واقع در ثوب، در روایاتی مثل صحیحه محمّد بن مسلم و عدم دلالت حدیث لا تعاد بر صحّت نماز واقع در ثوب نجس می باشد؛ زیرا ایشان در بحوث فی شرح العروه الوثقی مطرح نموده و معتقدند که محتمل است که عنوان «الطهور» در عقد المستثنی حدیث لا تعاد شامل الطهاره عن الخبث باشد؛ «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس؛ الوقت و القبله و الطهور و الرکوع و السجود»؛

زیرا «الطهور» یا به معنای طهارت می باشد، که اطلاق دارد و شامل هم طهارت از حدث و هم طهارت از خبث خواهد بود. و یا به معنای مطهّر و أدات التطهیر که یعنی آب و تراب می باشد، که طبق این معنی مراد از «إلّا من طهور» این خواهد بود که: (الإخلال بإستعمال المطهّر فیما یعتبر فیه الطهاره فی الصلاه موجب للإعاده)؛ و طبق این معنی کسی که در ثوب نجس نماز می خواند و آن را نمی شوید، اگر چه جاهل به موضوع باشد، إخلال به طهور نموده است و باید نماز خود را إعاده نماید.

حال با وجود احتمال این معنی در حدیث لا تعاد، دیگر نمی توان برای تصحیح نماز در ثوب نجس به جهت جهل به موضوع، به عموم عقد المستثنی منه حدیث لا تعاد تمسّک نمود؛ چرا که محتمل است که إخلال به شرطیّت طهارت از خبث داخل در عقد المستثنی باشد.

به عبارت دیگر محتمل است که: طهارت از خبث فریضه باشد و آیه «و ثیابک فطهّر» اشاره به آن باشد، همانگونه که امام علیه السلام برای بیان فریضه بودن رکوع و سجود به فقراتی از قرآن مثل «و ارکعوا» و یا «و اسجدوا» استشهاد نموده اند.

و استدلال به مثل قاعده طهارت «کلّ شیء لک طاهر» برای اثبات توسعه در دلیل شرطیت طهارت و عمومیّت آن نسبت به طهارت ظاهری، در نتیجه حکم به صحّت نماز در فرض إخلال به طهارت واقعی از خبث، در نزد آقای صدر ناتمام می باشد و ایشان در بحث إجزاء این مطلب را منع نموده اند.

و لکن این اشکال ایشان به مرحوم آقای خوئی وارد نمی باشد؛ چرا که ایشان عقد المستثنی منه از حدیث لا تعاد را شامل طهارت از خبث می دانند و معتقد می باشند که عنوان «الطهور» در عقد المستثنی مختصّ به طهارت از حدث می باشد؛ چرا که «الطهور» در عقد المستثنی با توجّه به ذیل صحیحه که می فرماید: «السنّه لا تنقض الفریضه»، به عنوان فریضه استثناء شده است، در حالی که در قرآن فقط أمر به وضوء و غسل و تیمّم ذکر شده است که منشأ فریضه بودن طهارت از حدث می باشد، نه طهارت از خبث.

ص: ۲۳۹

بله، ما از این کلام آقای خوئی پاسخ داده و عرض کردیم:

محتمل است که تعبیر «و ثیابک فطهّر» ناظر به طهارت از خبث و در نتیجه دلیل بر فریضه بودن آن باشد، که با وجود این احتمال این بیان آقای خوئی در اثبات خروج طهارت از خبث از عقد المستثنی تمام نخواهد بود.

و لکن در نهایت به نظر ما حقّ با آقای خوئی است و کلام ایشان تمام می باشد؛

چرا که «الطهور» به معنای طهارت نمی باشد، بلکه به معنای «ما یتطهّر به» (همانگونه که سَحور ما یتسحّر به و وَقود به معنای ما یوقد به می باشد) می باشد؛ حال یا مراد از «ما یتطهّر به» وضوء و غسل و تیمّم می باشد که «إذا فعل ذلک فقد فعل أحد الطهورین»، که مطلوب حاصل خواهد بود، و یا مراد الماء و التراب می باشد، همانگونه که آقای صدر فرموده اند، و لکن معنای دوم عرفی نمی باشد که گفته شود: «لا تعاد الصلاه إلاّ من خمس؛ الوقت و القبله و الماء و التراب»! و گفته شود: الماء و التراب فریضه می باشند! و تقدیر «استعمال الماء و التراب فی تطهیر ما یعتبر طهارته فی الصلاه» خلاف ظاهر عرفی می باشد، و ظاهر از حدیث لا تعاد بیان شرط نماز می باشد، نه بیان أدوات شرط و تحصیل آن.

به همین جهت ما معتقدیم عقد المستثنی منه حدیث لا تعاد شامل طهارت از خبث می باشد.

أمّا دو اشکال أصولی آقای صدر؛

اشکال أوّل:

ایشان فرموده اند:

آن ثوب الآخر غیر المعلوم بالإجمال یا تعیّن واقعی دارد و یا تعیّن واقعی ندارد؛

اگر ثوب الآخر تعیّن واقعی داشته باشد، قاعده طهارت در آن جاری و نماز در آن صحیح خواهد بود؛ چرا که واجد شرط طهارت ظاهریه می باشد.

برای مثال: علم به نجاست یکی از دو ثوب به جهت ملاقات با بول می باشد و احتمال نجاست ثوب دیگر به جهت ملاقات با دم نیز وجود دارد، که در این فرض اگر بعد از نماز نجاست هر دو ثوب کشف شود، هم ثوب متنجّس به بول که معلوم بالإجمال می باشد، تعیّن واقعی دارد و هم ثوب دیگر که متنجّس به دم می باشد، تعیّن واقعی دارد، که نماز در این لباس متنجّس به دم به جهت جریان قاعده طهارت در آن در هنگام نماز صحیح خواهد بود.

أمّا اگر ثوب آخر تعیّن واقعی نداشته باشد، لباس نجس معلوم بالإجمال تعیّن واقعی و عنوان واقعی نخواهد داشت تا بر خصوص لباس ألف و یا خصوص لباس ب منطبق باشد، بلکه هر دو لباس صلاحیّت مصداقیّت برای عنوان معلوم بالإجمال را دارند؛

برای مثال: قطره خونی را مشاهده می کند و علم به اصابت آن به یکی از دو ثوب پیدا می کند و لکن احتمال می دهد که این قطره در هنگام سقوط به دو تکّه تقسیم شده و به هر دو ثوب اصابت کرده باشد، که در این فرض اگر در واقع هر دو لباس به این خون نجس شده باشند، لباس متنجّس بالدم معلوم بالإجمال تعیّن واقعی و عنوان واقعی نخواهد داشت و قابلیّت تطبیق بر هر دو لباس را خواهد داشت.

مثال دیگر: مشرک نجس العینی می باشد که دو لباس در إختیار او بوده است که به جهت حساب إحتمالات علم به استفاده یکی از این دو لباس و نجاست آن توسّط او می باشد، حال اگر در واقع هر دو لباس را پوشیده و نجس نموده باشد، آن ثوب متنجّس معلوم بالإجمال تعیّن نخواهد داشت و هر دو لباس صلاحیّت مصداقیّت برای این ثوب معلوم بالإجمال را دارا می باشند.

ص: ۲۴۱

بنابراين در اين فرض عنوان «الثوب الآخر» تعيّنى در خارج نـدارد كه أصاله الطهاره در آن جارى باشـد و تعيين يكى از اين دو ثوب در خارج به عنوان مجراى أصل طهارت ترجيـح بلامرجّح مى باشد، و ثوب غير معيّن نيز فرد مردّد مى باشد كه نه هويّتى دارد و نه ماهيّتى و وجود آن محال مى باشد؛ بنابراين جريان أصاله الطهاره در مقام محال مى باشد.

كلام استاد:

اين اشـكال ايشان از محقق اصـفهانى ناشـى مى باشد، و ايشان اين اشـكال را در بحوث در دوره أوّل أصول خود پذيرفته اند و لكن اين اشكال را در دوره دوم أصول خود و در فقه نپذيرفته و از آن پاسخ داده اند؛ ايشان در پاسخ فرموده اند:

اگر چه در بحث استظهار بايد به عرف رجوع شود و لكن در توجيه و تخريج ثبوتى يك حكم نياز رجوع به عرف نمى باشد و مرجع عقل مى باشد؛

به عرف گفته مى شود: علم اجمـالى به نجـاست يكى از دو ثوب و شـكّ در نجاست ثوب ديگر مى باشـد، و از آن جهت كه ثوب ديگر شىء مى باشد و قاعده اى به مضمون «كلّ شىء نظيف حتى تعلم أنّه قذر» وجود دارد، حكم به طهارت ثوب ديگر مى شود، كه عرف با اين بيان مجاب مى شود و اين استظهار را صحيح مى داند.

حال بعد از صحّت اين استظهار، بايد به سراغ عقل رفت و براى اين حكم تخريج ثبوتى مطرح نمود تا عقل نيز مجاب شود، كه در اين مرحله ديگر توجّه اى به عرف و پـذيرش اين تخريـج از طرف آن نمى باشـد، و تخريج ثبوتى اى كه در مقام مى باشد، عبارت است از اينكه:

در هر یک از این دو ثوب أصل طهارت مشروط به نجاست ثوب دیگری جاری می باشد به این بیان که: «إذا کان الثوب الثانی نجساً فالثوب الأوّل محکوم بالطهاره ظاهراً» و «إذا کان الثوب الأوّل نجساً فالثوب الأوّل محکوم بالطهاره ظاهراً»، که طبق این مطلب مجرای أصل طهارت فرد مردّد نخواهد بود، بلکه هر دو ثوب به نحو متعیّن مجرای أصل طهارت می باشد و لکن مشروط به نجاست دیگری. حال که در مقام علم اجمالی به نجاست یکی از دو ثوب می باشد، قطع به وجود شرط جریان أصاله الطهاره در یکی از این دو ثوب به نحو متعیّن و فعلیّت آن می باشد و حکم به صحّت یکی از دو نماز می شود؛ به همین جهت می تواند با وجود این أصاله الطهاره نماز خود را در هر دو ثوب إحتیاطاً تکرار کند تا علم به انجام این نماز در لباس طاهر به طهارت ظاهری و فراغ ذمّه و تحقق إمتثال پیدا کند؛

زیرا در واقع یا هر دو لباس نجس می باشد، پس هر دو لباس طهارت ظاهری خواهند داشت و یا یکی از آن دو نجس می باشد، که فرد متعیّن دیگری طهارت ظاهریه خواهد داشت، نه اینکه فرد دیگر به نحو مردّد مجرای أصل طهارت باشد.

و در این فرض اگر در واقع هر دو ثوب نجس باشند، اگر چه هر دو دارای طهارت ظاهریه و مجرای أصاله الطهاره خواهند بود، و لکن جریان أصاله الطهاره در هر دو ثوب ثمری برای مکلّف ندارد؛ چرا که در هنگام نماز فقط علم به نجاست یکی از دو لباس بود و بعد از نماز نیز که علم به نجاست هر دو لباس حاصل شد، دیگر موضوعی برای جریان أصاله الطهاره در هیچیک از دو ثوب نخواهد بود.

ص: ۲۴۳

این تخریج ثبوتی را اگر چه عرف نمی فهمد و متوجّه نمی شود و لکن با وجود این تخریج و امکان ثبوتی آن، عقل باید تحفظ بر ظهور خطاب کند.

و اشکال ایشان در دوره أوّل أصول در جریان أصل طهارت در یکی از دو ثوب این بوده است که: جعل دو أصل طهارت به نحو مشروط عرفی نمی باشد، و لکن سپس به نظر شریفشان آمده است که: در تخریج ثبوتی یک خطاب، عرفیت آن شرط نمی باشد، بلکه فقط باید استظهار أصل خطاب عرفی باشد.

أمّا آقای خوئی در فقه و در برخی از أبحاث أصول مانند بحث استصحاب، أصل طهارت را در یکی از این دو ثوب را بدون بیان این توجیه و تخریج های ثبوتی جاری دانسته اند و اشاره ای به اشکال لزوم جریان أصل طهارت در فرد مردّد ننموده اند، و لکن در بحث خمس اشکال فرد مردّد را بیان نموده و از آن پاسخ داده و فرموده اند:

قاعده طهارت در عنوان جامع أحد الثوبین جاری می باشد که این عنوان، یک عنوان ذهنی مشخّصی است، نه فرد مردّد.

و به نظر ما حقّ با آقای خوئی است:

خلاصه عرض ما اینست که با این بیان عدم تمامیّت اشکال أوّل روشن می شود؛

اینکه عرف می گوید: (علم به نجاست یکی از دو ثوب دارم و شکّ در نجاست دیگری) این عنوان الثوب الآخر غیر المعلوم بالإجمال عنوان ذهنی متعیّن می باشد که به نظر عقل همین عنوان موضوع برای قاعده طهارت می باشد، که این عنوان فرد مردّد نمی باشد و محقق اصفهانی نیز پذیرفته اند که مفهوم «الفرد المردّد» خود تعیّن ذهنی دارد.

بله، عرف این عنوان را فانی در یک واقع لا معیّن در خارج می بیند و لکن این نظر تصوّری و فنائی عرف است که برهان عقل در برابر آن نمی ایستد و آن را منع نمی کند؛ یعنی عرف نظر مسامحی می کند و می گوید: (من این آب در خارج را دوست دارم و به آن علم دارم)، و لکن اینچنین نیست که عقل این نظر مسامحی را إنکار کند و بگوید: (محبوب باید در ذهن باشد، نه در خارج، و صوره ذهنیه خارج دیده محبوب می باشد، نه خود خارج)! و در مقام نیز به نظر تسامحی عرف أصاله الطهاره در واقع الثوب الآخر جاری می باشد، و لکن از نظر عقل أصل طهارت در عنوان ذهنی الثوب الآخر جاری می باشد و شارع أصل طهارت را در این عنوان جعل نموده است.

و إلّا اگر این مطلب صحیح نباشد، این توجیه آقای صدر در توجیه تخریج ثبوتی و منع اشکال مذکور کافی نبود؛ چرا که این تخریج ثبوتی مطلبی است که غیر از برخی از أدقّاء به آن نمی رسد و متوجّه آن نمی شود، حال آیا عرف این توجیه را و اینکه مقصود مولی جعل أصل طهارت در هر یک از ثوب به نحو مشروط به نجاست دیگری است، تحمیل بر خطاب إثباتی می کند؟!

الأصول العملیه/الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه من شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه ۹۴/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه من شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این فرع بود که:

علم اجمالی به نجاست أحد الثوبین می باشد، در حالی که احتمال نجاست ثوب دیگر نیز وجود دارد، و مکلّف در ثوب أوّل نماز ظهر و در ثوب دوم نماز عصر می خواند و سپس نجاست هر دو ثوب کشف می شود؛

ص: ۲۴۵

بحث در این فرع بود که:

علم اجمالی به نجاست أحد الثوبین می باشد، در حالی که احتمال نجاست ثوب دیگر نیز وجود دارد، و مکلّف در ثوب أوّل نماز ظهر و در ثوب دوم نماز عصر می خواند و سپس نجاست هر دو ثوب کشف می شود؛

استدلال؛

آقای خوئی فرمودند:

أصل طهارت در ثوب الآخر غیر المعلوم بالإجمال جاری بوده است، بنابراین در هنگام یکی از این دو نماز طهارت ظاهری

داشته است، حال که بعد از نماز کشف خلاف شده است، با توجّه به حدیث «لا تعاد» این نماز نیاز به إعاده نخواهد داشت و صحیح واقعی خواهد بود.

مناقشه در استدلال؛

سپس در بحوث نسبت به این فرمایش دو اشکال أصولی مطرح نمودند:

اشکال أوّل:

در فرضی که ثوب نجس معلوم بالإجمال تعیّن واقعی ندارد، به طوریکه اگر هر دو ثوب نجس باشند، قابل تعیین نباشد، أصل طهارت در هیچ یک از ثوب أوّل و دوم به جهت تعارض جاری نخواهد بود و غیر از این دو ثوب در خارج ثوب سومی به نام ثوب الآخر لا بعینه وجود ندارد که أصل طهارت در آن جاری باشد.

سپس ایشان در دوره دوم أصول خود (بحوث/۳/ بحث العامّ و الخاصّ) و در بحوث فی الفقه از این اشکال صرف نظر کرده و دو تقریب برای جواب از آن ذکر نموده است؛

تقریب أوّل:

در مقام إثبات آنچه مجری أصل طهارت می باشد، عنوان الثوب الآخر غیر المعلوم بالإجمال می باشد، که طبق نظر عرف گفته می شود: (می دانم یکی از این دو ثوب نجس می باشد و شکّ در نجاست ثوب دوم دارم)، پس این ثوب دوم مشکوک الطهاره می باشد که با توجّه به قاعده طهارت «کلّ شیء لک طاهر حتی تعلم أنّه قذر» حکم به طهارت این شیء مشکوک می شود و اگر چه واقع معیّنی ندارد. و لکن در تخریج ثبوتی چاره ای نیست جز بیان و جعل دو أصل طهارت مشروط به نجاست دیگری.

این تقریب را ایشان در جلد سوم از بحوث مطرح نموده اند.

تقریب دوم:

آنچه موجب محذور عقلی و مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه در فرض علم إجمالی به نجاست أحد الثوبین می باشد، خود دو أصل طهارت در ثوب ألف و ثوب ب نمی باشد، بلکه اطلاق أصل طهارت جاری در هر یک مستلزم این محذور می باشد، بنابراین علم إجمالی فقط موجب تعارض اطلاق این دو أصل و تساقط آن می شود و لکن أصل این دو أصل باقی می ماند و در هر یک از این دو ثوب به نحو معیّن جاری می شود؛ چرا که عموم إفرادی دلیل أصل طهارت نسبت به ثوب ألف و ثوب ب که هر دو مشکوک النجاسه می باشند، إقتضاء جریان أصل طهارت در هر دو را دارد، و لکن أصل طهارت در هر یک به نحو مشروط به نجاست ثوب دیگری جاری خواهد بود؛ یعنی أصل طهارت در ثوب ألف مشروط به نجاست ثوب ب و أصل طهارت در ثوب ب مشروط به نجاست ثوب ألف می باشد.

تفاوت این دو تقریب از جهت مقام إثبات واضح است:

طبق تقریب أوّل فقط یک أصل طهارت در عنوان الثوب الآخر جاری می باشد، و لکن در تقریب دوم دو أصل طهارت در هر یک از دو ثوب با توجّه به ظهور دلیل أصل جاری می باشد.

و لکن إنصاف این است که تقریب دوم خلاف ظاهر می باشد و به همین جهت خود آقای صدر در البحوث در مبحث استصحاب به این تقریب اشکال نموده و فرموده است:

از خطاب أصل نمی توان دو أصل طهارت مشروط را استفاده نمود؛ چرا که إرتکازیّت قبح ترخیص در مخالفت قطعیه علم إجمالی که عقلاء آن را نقض غرض می دانند، قرینه متصله به خطاب أصل می باشد که موجب إنصراف آن از أطراف علم إجمالی می شود، و با وجود این إنصراف، دیگر وجهی ندارد که بر خطاب أصل، إعتبار دو أصل مشروط را تحمیل کنیم و خطاب أصل چنین ظهوری ندارد که عرف این استفاده را نماید که: مولی جریان دو أصل مشروط را به ما تفهیم کرد! و استفاده چنین مطلبی مؤونه زائد می طلبد.

نکته:

محقق عراقی در بحث علم إجمالی و قاعده اشتغال در نقض به مسلک إقتضاء فرموده اند:

حال که ترخیص در مخالفت إحتمالیه علم إجمالی قبیح نمی باشد، باید مشهور ملتزم به جریان دو ترخیص ظاهری مشروط در دو طرف علم إجمالی باشند؛

برای مثال: علم إجمالی به نجاست أحد المائین می باشد؛ در این فرض باید مشهور ملتزم به جریان ترخیص ظاهری در شرب آب ألف مشروط به إجتناب از شرب آب ب و جریان ترخیص ظاهری در شرب آب ب مشروط به إجتناب از شرب آب ألف بشوند؛ زیرا آنچه در نزد عقل قبیح می باشد، اطلاق این دو ترخیص ظاهری در أطراف علم إجمالی می باشد، و لکن أصل این دو ترخیص ظاهری که منجرّ به مخالفت قطعیه نمی باشد تا قبیح باشد و جاری نگردد، بنابراین به أصل ترخیص أخذ می شود و اطلاق ترخیص طرح می شود.

و لکن آقای صدر در آن مبحث به این اشکال محقق عراقی پاسخ داده و فرمودند:

دو ترخیص مشروط با روح ترخیص تخییری تناسب ندارد؛

چرا که قصد شما بیان این مطلب است که طبق مسلک إقتضاء ترخیص تخییری در اطراف علم إجمالی اشکال ندارد، در حالی که روح ترخیص تخییری ترخیص واحد در إرتکاب أحد الأطراف لا بعینه می باشد، نه دو ترخیص، بنابراین تناسب ندارد که در مقام إثبات این ترخیص واحد به صورت دو ترخیص مشروط در هر یک از أطراف علم إجمالی بیان شود.

حال در مقام، آقای صدر گمان نموده است که این اشکال مذکور در ردّ فرمایش محقق عراقی، در مقام نیز جاری است، به همین جهت این اشکال را مطرح نموده و فرموده است:

دو أصل طهارت مشروط در هر یک از دو ثوب مبتلی به همان اشکالی است که در بحث علم إجمالی در ردّ فرمایش محقق عراقی بیان شد.

و لکن این قیاس آقای صدر صحیح نمی باشد؛

چرا که این دو بحث هیچ إرتباطی با یکدیگر ندارند؛ زیرا مقصود در بحث علم إجمالی إثبات جواز یک طرف و عدم جواز طرف دیگر و لزوم إجتناب از آن می باشد، به همین جهت گفته شد: روح ترخیص تخییری ترخیص واحد می باشد، در حالی که در مقام إثبات مقصود إثبات دو ترخیص مشروط می باشد. و لکن در مقام مقصود إثبات جواز نماز در یک ثوب و لزوم إجتناب از ثوب دیگر نمی باشد به این صورت که گفته شود: جواز نماز در ثوب ألف مشروط به إجتناب از ثوب ب و جواز نماز در ثوب ب مشروط به إجتناب از ثوب ألف می باشد، بلکه مقصود جواز تکرار نماز واحد مثل نماز صبح در این دو ثوب می باشد، به گونه ای که علم به فراغ ذمّه و صحّت واقعی آن پیدا شود. بنابراین اشکال مذکور در مقام بر قول به جریان دو أصل طهارت مشروط در هر یک از دو ثوب وارد نمی باشد.

بنابراین اشکال صحیح بر تقریب دوم همان است که گفته شد؛

خطاب أصل منصرف از أطراف علم إجمالی می باشد و حمل خطاب أصل بر بیان دو أصل طهارت مشروط به نجاست ثوب دیگر تحمیل بر خطاب و خلاف ظهور عرفی می باشد.

أمّا تقریب أوّل؛

به نظر ما نه در مقام إثبات و نه در مقام ثبوت نیاز به طرح دو أصل طهارت مشروط نمی باشد؛ زیرا أصل طهارت در عنوان أحد الثوبین لا بعینه فانیاً فی الخارج جاری می باشد و جعل بر این عنوان قرار گرفته است.

گفته نشود: «الثوب الآخر» فرد مردّد می باشد؛

زیرا در پاسخ می گوئیم: این مربوط به إعتبارات عقلائیه می باشد و در إعتبارات عقلائیه محلّی برای چنین اشکالاتی نمی باشد؛

برای مثال: اگر بایع یکی از دو مرغ را به صورت کلّی فی المعیّن بفروشد، در این فرض مشتری نه مالك مرغ ألف می باشد و نه مالك مرغ ب، و به همین جهت بایع در تحویل هر یک از آن دو به مشتری مخیّر می باشد و اگر یکی از این دو مرغ تخم بگذارد، او می تواند آن مرغ و تخم آن را برای خود نگهدارد و دیگری را تحویل دهد، که این نشانگر این است که: در إعتبار عقلاء این مشتری مالك یکی از دو مرغ به نحو لا معیّن می باشد؛ یعنی از نظر عقل او مالك عنوان أحد الدجاجتین می باشد و این عنوان مملوک مشتری می باشد و لکن عرف نظر تصوّری به خارج می کند و عنوان را بماهو هو لحاظ نمی کند، به همین جهت یکی از این دو مرغ خارجی را مملوک می داند.

ص: ۲۵۰

و أمّا تخریج ثبوتی ایشان اگر چه إمکان عقلی دارد و لکن صحیح نمی باشد؛

زیرا مقصود از این تخریج بیان این مطلب است که متکلّم که مولی باشد، أصل مشروط جعل نموده و مشروطیّت را لحاظ نموده است، در حالی که به ذهن مولای متکلّم عرفی چنین تخریجی خطور نمی کند تا آن را جعل و لحاظ نماید، حال چگونه عرف بگوید: قصد متکلّم جعل أصل طهارت مشروط بوده است؟! و در بحث ظهورات عرفیه، عرف مولی حقیقی که عالم بما کان و یکون می باشد، به عنوان یک مولی عرفی تصوّر و لحاظ می کند، نه اینکه گفته شود: خطور این تخریج به ذهن مولی عرفی مشکل است و لکن نسبت به مولی حقیقی مشکلی ندارد! در مولی حقیقی دلیلی بر قصد و إراده بیش از این مطالب نمی باشد.

بنابراین طبق این اشکال، بیان آقای صدر هم در مقام إثبات و هم در مقام ثبوت مشکل خواهد داشت.

اشکال دوم؛

در فرضی که ثوب نجس معلوم بالإجمال واقع معیّن ندارد و هر دو ثوب نجس می باشند، کدامیک از این دو نماز صحیح می باشد؛ نماز ظهر در ثوب أوّل و یا نماز عصر در ثوب دوم؟

سه احتمال در مقام وجود دارد؛

احتمال أوّل: صحّت هر دو نماز؛

و لکن این احتمال قابل إلتزام نمی باشد؛ چرا که در فرض علم إجمالی به نجاست یکی از دو ثوب و طهارت واقعی ثوب دیگر، اگر بعد از نماز کشف بشود که این ثوب همان ثوب نجس بوده است، حکم به بطلان نماز می شود، حال چگونه که در مقام نجاست هر دو ثوب کشف شده است، حکم به صحّت هر دو نماز می شود؟!

احتمال دوم: نماز أوّل صحیح و نماز دو باطل، و یا نماز دوم صحیح و نماز أوّل باطل؛

این إحتمال مستلزم ترجیح بلا مرجّح می باشد.

احتمال سوم: بطلان هر دو نماز؛

با توجّه به عدم صحّت دو احتمال أوّل، این احتمال متعیّن می شود.

سپس فرموده اند: بله، اگر یک نماز واحد مانند نماز صبح باشد، که در هر دو ثوب به قصد إحتیاط تکرار بشود، به جهت اینکه تکلیف واحد می باشد، از نظر عقلی صحّت یکی از این دو نماز صحیح ممکن بود، به این صورت که گفته شود: (این تکلیف واحد مشروط است یا به انجام نماز صبح در هر دو ثوب و یا به انجام آن در ثوب سوم طاهر)، که در این فرض مشکل ثبوتی وجود ندارد و فقط مشکل إثباتی است که در مقام إثبات أدلّه مساعد این مطلب نمی باشد.

ردّ اشکال؛

این اشکال اشکال قوی ایست و لکن جواب از آن عبارت از این است که:

ما معتقدیم در مرحله إمتثال نیز دلیلی بر لزوم تعیّن مصداق إمتثال در واقع نمی باشد و می تواند أحد الفعلین لا بعینه إمتثال تکلیف باشد؛

برای مثال: اگر زید یک ملیون تومان بدهکار به عمرو باشد، حال در زمان واحد هر یک از دو وکیل او یک ملیون تومان به عنوان پرداخت بدهی او، به عمرو می پردازند؛ حال در این فرض کدامیک از این دو پرداخت أداء دین می باشد؛ ترجیح هر یک از دو پرداخت بلا مرجّح می باشد و حکم به عدم تحقق إمتثال و عدم أداء دین نیز معقول نمی باشد، بنابراین چاره ای نیست که گفته شود: یکی از این دو پرداخت به نحو غیر معیّن أداء دین و إمتثال می باشد.

مثال دیگر: شخصی یک روز قضاء از سال گذشته و یک روز قضاء از دو سال گذشته بر عهده دارد، حال روزه ای به قصد قضاء بدون تعیین قضاء سال گذشته و یا دو سال گذشته، انجام می دهد؛ در این فرض این روزه إمتثال هیچ یک از دو تکلیف به قضاء نمی باشد، بلکه إمتثال یکی از دو تکلیف به نحو غیر معیّن می باشد، و لکن این إمتثال مسقط هیچ یک از دو تکلیف نمی باشد و هر دو تکلیف و أمر بر فعلیت و فاعلیّت خود باقی می ماند تا زمانی که روزه قضاء دوم نیز انجام شود. و معنی ندارد که این إمتثال أحد التکلیفین لا بعینه مسقط یکی از آن دو أمر به نحو غیر معیّن باشد؛ چرا که سقوط تکلیف، یک أمر تکوینی است، پس معنی ندارد که أمر غیر معیّن ساقط شود، همانگونه که تقیید یک أمر واقعی و تکوینی است، پس معنی ندارد که گفته شود: یکی از دو أمر به نحو غیر معیّن مقیّد شده است.

أمّا اگر روزه دوم انجام نشود، اگر چه هر دو تکلیف بر فعلیت و فاعلیّت خود باقی بوده است و لکن او فقط یک عقاب می شود، نه دو عقاب.

حال در مقام نیز شارع که می فرماید: «أحد الثوبین لا بعینه طاهر»، این به نظر عرف به معنای وقوع یکی از دو نماز در لباس طاهر می باشد و اگر چه این لباس طاهر تعیّن ندارد، پس یکی از آن دو نماز به نحو غیر معیّن إمتثال یکی از دو تکلیف به نماز ظهر و عصر به نحو غیر معیّن می باشد (إحدی الصلاتین لا بعینها إمتثال لأحد التکلیفین لا بعینه)، و نتیجه و ثمره مطلب این خواهد بود که: کافی است که یک نماز چهار رکعتی به قصد ما فی الذمّه در ثوب طاهر سومی بخواند و دیگر نیاز به تکرار هر دو نماز نخواهد بود.

بنابراین کلام آقای خوئی در مقام در کمال متانت خواهد بود.

الأصول العملیه/الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه؛ شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه ۹۴/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه؛ شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این فرع بود که: اگر مکلّف بـا علم اجمالی به نجاست یکی از دو ثوب و احتمال نجاست ثوب دیگر، نماز ظهر را در ثوب أوّل و نماز عصر را در ثوب دوم بخوانـد و سپس نجاست هر دو ثوب کشف بشود؛ حال آیا هر دو نماز باطل است و یا یکی از این دو نماز صحیح است؟

بحث در فرعی بود که مرحوم نائینی مطرح کرده بود، که عرض کردیم:

أصاله الطهاره در ثوب الآخر غیر الثوب المعلوم بالإجمال جاری می شود، که مقتضی وقوع یکی از دو نماز در ثوب طاهر و صحّت آن می باشد، و چه بسا که گاهی قصد إمتثال یک تکلیف واحد مانند نماز صبح در این دو ثوب مشتبه می باشد و قصد تحصیل ثوب سوم طاهر قطعی نمی باشد و لو به جهت مشقّت، حال نماز صبح را در این دو ثوب تکرار می کند، که با توجّه به این أصل طهارت در أحدهما لا بعینه، او یک نماز صبح در ثوب طاهر ظاهری خوانده است، بنابراین حتی اگر بعد از نماز کشف نجاست هر دو ثوب بشود، این نماز مجزی خواهد بود و نیاز به إعاده نماز صبح در ثوب سومی نمی باشد؛ چرا که طبق حدیث لا تعاد این نماز صحیح واقعی است.

برخی از معاصرین در کتاب أضواء و آراء فرموده اند:

ص: ۲۵۴

باید به سراغ دلیل مانعیت نجاست رفت و آن را ملاحظه نمود؛

اگر دلیل مانعیت نجاست معلومه یا متنجّزه، بطلان خصوص نمازی که مصداق متعیّن و منحصر عنوان «الصلاه فی الثوب المعلوم النجاسه أو متنجّز النجاسه» استفاده بشود، در اینصورت باید گفت: این مکلّف اگر یک نماز بخواند، نماز او باطل است؛ چرا که مصداق «الصلاه فی ثوب معلوم النجاسه و متنجّز النجاسه» متعیّن در این نماز واحد است، و اگر دو نماز به اینصورت بخواند که نماز أوّل در ثوب أوّل و نماز دوم در ثوب دوم، هر دو نماز صحیح خواهد بود؛ چرا که هیچیک از این دو نماز مصداق متعیّن و منحصر عنوان «الصلاه فی الثوب المعلوم النجاسه أو متنجّز النجاسه» نمی باشد، بلکه هر دو مصداق علی البدل برای این عنوان می باشند؛ چرا که فرض اینست که جامع معلوم بالإجمال جامع بدلی است، نه استغراقی که شامل هر دو نماز در زمان واحد بشود، مانند خطاب «أکرم عالماً» که اگر در زمان واحد دو عالم إکرام بشود، هیچ یک از این دو

إکرام مصداق متعیّن این خطاب نخواهد بود.

و اگر از دلیل مانعیت بطلان نمازی که مصداق عنوان «الصلاه فی ثوب معلوم النجاسه أو متنجّز النجاسه» و لو علی سبیل التبادل و لاـ علی التعیین، استفاده بشود، در اینصورت هر دو نماز باطل خواهد بود؛ چرا که هر دو مصداق غیر متعیّن این عنوان می باشند.

مناقشه؛

و لکن إنصاف این است که این مطلب غیر عرفی است؛

اگر شخص قصد امتثال تکلیف واحد را به تکرار نماز واحد در دو ثوب مشتبه که علم به نجاست یکی از آن دو و احتمال نجاست دیگری نیز داده می شود، داشته باشد، همانگونه که مورد صحیحه صفوان از امام کاظم علیه السلام می باشد؛

يَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ مَعَهُ ثَوْبَانِ فَأَصَابَ أَحَدَهُمَا بَوْلٌ وَ لَمْ يَدْرِ أَيُّهُمَا هُوَ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ خَافَ فَوْتَهَا وَ لَيْسَ عِنْدَهُ مَاءٌ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُصَلِّي فِيهِمَا جَمِيعاً.

حال چه اشكالى دارد كه گفته شود: يكى از اين دو نماز به نحو غير معيّن همراه با طهارت ظاهرى بوده است، حال كه بعد از نماز نجاست هر دو ثوب كشف شده است، يا طبق حديث لا تعاد و يا طبق اين صحيحه صفوان كه نسبت به فرض احتمال نجاست ثوب دوم اطلاق دارد و ظاهر آن إجزاء است حتى در فرض كشف خلاف بعد از نماز، حكم به صحّت يكى از دو نماز به نحو غير معيّن مى شود.

بنابراين هيچ يك از دو فرض كلام شما صحيح نمى باشد؛

أمّا اينكه فرموديد: اگر مانع مصداق على البدل باشد، هر دو نماز باطل است؛ اين مطلب خلاف أدلّه مى باشد و وجهى براى بطلان هر دو نماز نمى باشد.

و أمّا اينكه فرموديد: اگر مانع مصداق متعيّن باشد و يک نماز خوانده شود، آن نماز باطل است، و اگر دو نماز خوانده شود، هر دو نماز صحيح مى باشد؛ اين مطلب نيز خلاف ظاهر أدلّه مى باشد؛ زيرا كه ظاهر أدلّه اين است كه اگر أصل طهارت در ثوب آخر غير معلوم بالإجمال جارى باشد، كه ايشان نيز جريان آن را پذيرفته اند، يكى از دو نماز به نحو غير معيّن همراه با طهارت و عدم نجاست ظاهرى و در نتيجه صحيح واقعى خواهد بود.

بنابراين ما ملتزم مى شويم كه اگر يک نماز خوانده شود، آن نماز باطل است، و اگر دو نماز خوانده شود، يكى از اين دو نماز به نحو غير معيّن صحيح است.

و اشکال اساسی به ایشان این است که: روش بحث ایشان اشتباه است؛

چرا که بحث در مصداقیت نماز نمی باشد، بلکه بحث در مانعیت این دو ثوب نجس در فرض احتمال طهارت یکی از آن دو می باشد، در حالی که نسبت این دو ثوب نجس مشتبه به مانعیت نجاست مساوی می باشد، حال چه نماز خوانده شود یا خوانده نشود، و یا یک نماز خوانده شود و یا دو نماز؛ چرا که مانعیت مانع متوقف بر تحقق مرکّب نمی باشد، همانگونه که قهقهه مانع نماز می باشد و اگر نمازی خوانده نشود.

نکته:

محقق اصفهانی فرموده است:

تفاوت محتوائی میان شرطیت طهارت و مانعیت نجاست نمی باشد، بنابراین ثمره ای بر آن مترتب نمی باشد؛ چرا که طهارت أمر وجودی نیست، بلکه أمر عدمی است که عبارت باشد از عدم نجاست؛ یعنی هنگامی که گفته می شود: (این لباس پاک است) اینچنین نیست که این لباس وصف وجودی داشته باشد، بلکه این بدین معناست که این لباس نجس و قذر نمی باشد، بنابراین شرطیّت طهارت همان شرطیّت عدم نجاست می باشد. و از جهت دیگر مانعیّت نجاست نیز به معنای شرطیّت عدم نجاست می باشد، پس مآل شرطیّت طهارت و مانعیّت نجاست، هر دو به شرطیّت عدم نجاست است، پس ثمری بر این دو قول مترتّب نمی باشد.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

ما این اشکال استاد را قبول نداریم و لکن در این نتیجه که هیچ ثمر فقهی بر این دو قول مترتّب نمی باشد، با ایشان موافقیم.

مناقشه؛

و لکن به نظر ما فرمایش محقق اصفهانی ناتمام می باشد؛

چرا که أوّلاً: طهارت دو قسم می باشد؛ طهارت تکوینیه و طهارت إعتباریه، و آنچه أمر عدمی است، طهارت تکوینیه می باشد، و لکن طهارت إعتباریه أمر وجودی است؛ زیرا طهارت إعتباریه متقوّم به إعتبار طهارت توسّط شارع برای یک شيء می باشد تا آن شيء متّصف به طهارت شرعی بشود، و إلاّ صرف عدم نجاست آن شيء موجب طهارت شرعی آن نخواهد بود؛ ظاهر «جعل لکم الماء طهوراً» إعتبار طهارت برای ماء می باشد و «جعل» یعنی «إعتبر»، پس طهارت شرعی أمر وجودی است.

ثانیاً: بر فرض تسلیم تساوی طهارت شرعیه با طهارت تکوینیه، و لکن تقابل طهارت با نجاست تقابل عدم و ملکه می باشد، مانند «عمی» و «بصر» که عمی أمر عدمی محض نمی باشد، به همین جهت به شیئی که موجود نیست گفته نمی شود: «أعمی» و لکن «لیس ببصیر» بر آن اطلاق می شود، و مانند عنوان «فوت» و «عدم الإتیان» که قبل از خروج وقت عنوان «عدم الإتیان» صادق است و لکن عنوان «فوت» صادق نمی باشد: چرا که فوت عدم خاصّ است در فرضی که دیگر فعل قابل استیفاء نمی باشد. و در مقام نیز عنوان «طاهر» بر شيء قبل از وجود اطلاق نمی شود و گفته نمی شود: «هذا طاهر» به این معنی که «هذا الشيء متصف بعدم النجاسه»! و لکن تعبیر «لیس بنجس» بر آن اطلاق می شود. بنابراین شرطیت طهارت به معنای شرطیت اتصاف به عدم نجاست می باشد.

حال که طهارت أمر عدمی محض نمی باشد، بلکه عدم خاصّ است، اگر شارع طهارت را شرط نماید، إحراز آن لازم خواهد بود، و برای إحراز آن استصحاب عدم نجاست کافی نمی باشد؛ چرا که این استصحاب محرز این طهارت نخواهد بود، و باید رجوع به استصحاب طهارت یا قاعده طهارت شود، در حالی که در برخی از موارد هیچ یک از این دو أصل جاری نمی باشد. و لکن اگر عدم نجاست معتبر باشد، در فرض شکّ إحراز عدم نجاست لازم نخواهد بود، بلکه کافی است که برائت از مانعیت ثوب مشکوک جاری شود.

ص: ۲۵۸

گفته نشود: أمر عدمی معقول نیست که شرط و یا مانع باشد؛ چرا که شرط یعنی آنچه وجود آن متمّم فاعلیّت فاعل و یا قابلیّت قابل، و مانع یعنی آنچه وجود آن مانع از فاعلیّت فاعل و تأثیر آن باشد، پس شرط و مانع نمی تواند أمر عدمی باشد، بنابراین شرطیّت عدم نجاست حتی به نحو عدم ملکه نیز معقول نخواهد بود، پس صحیح قول به مانعیّت نجاست می باشد؛

در پاسخ می گوئیم: بحث در شرطیّت و مانعیّت تکوینی نیست که این اشکال وارد باشد، بلکه بحث در این است که شارع قید را به چه نحوی در واجب أخذ کرده است؛ آیا وجود طهارت را به عنوان قید واجب أخذ کرده است و یا عدم نجاست را به عنوان قید واجب أخذ نموده است؟

آقای صدر در کتاب بحوث، اشکال دیگری بر این کلام محقق اصفهانی ذکر نموده و فرموده است:

این کلام ایشان در صورتی صحیح است که خود نجاسه الثوب مانع و یا طهاره الثوب شرط باشد، که در اینصورت إدّعاء عدم تفاوت میان آن دو و رجوع آن دو به شرطیّه عدم النجاسه معقول خواهد بود. و لکن اگر مانع الثوب النجس و یا شرط الثوب الطاهر باشد، در اینصورت این دو مطلب متفاوت خواهند بود و رجوع به أمر واحد نمی کنند؛ زیرا ثوب طاهر و ثوب نجس هر دو أمر وجودی و ضدّان می باشند.

و لکن به نظر ما این اشکال صحیح نیست و نیازی به ذکر آن نیز نبود؛

چرا که این کلام ایشان اگر چه عقلاً و ثبوتاً قابل تصوّر می باشد و لکن از نظر فقهی صحیح نیست؛ زیرا شرطیّت ثوب طاهر در نماز محتمل نمی باشد؛ زیرا طبق این مطلب لازم می آید صحّت نماز در فرضی که مصلّی دو لباس به تن کرده است، که ساتر أصلی طاهر و لباس دیگر نجس می باشد؛ چرا که شرط که وجود ثوب طاهر باشد، در این نماز موجود است، در حالی که از نظر فقهی صحّت این نماز قابل قبول نمی باشد.

بنابراین شرط نماز یا طهاره الثوب می باشد و یا کون ثوب المصلّی طاهراً به نحو کان ناقصه می باشد، نه مجرّد لبس الثوب الطاهر و لو همراه با لبس ثوب نجس باشد؛ و طبق هر دو احتمال اشکال محقق اصفهانی رجوع خواهد کرد؛ چرا که «طهاره الثوب» یعنی عدم النجاسه و «کون الثوب طاهراً» یعنی عدم کون ثوب المصلّی نجساً.

الأصول العملیه /الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه؛ شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه. ۹۴/۱۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه /الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه؛ شرطیه الطهاره أو مانعیه النجاسه.

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

بعد از عدم صحّت ثمره ای که آقای نائینی ذکر نمودند، بحث از شرطیّت طهارت یا مانعیت نجاست ثمره ای ندارد؛ چرا که چه طهارت شرط باشد و چه عدم نجاست مانع باشد، شرط و مانع ذکری می باشند و طبق حدیث لا تعاد طهارت از خبث نیز از أرکان نمی باشد.

و لکن این فرمایش ایشان ناتمام است:

مواردی است که إحراز طهارت ثوب با هیچ أصلی ممکن نمی باشد، که اگر طهارت شرط باشد، باید به قاعده اشتغال رجوع نمود و لکن اگر نجاست مانع باشد، می توان برائت از مانعیت لباس مشکوک النجاسه جاری نمود، بنابراین بر قول به شرطیت طهارت یا مانعیت نجاست ثمره مترتب می باشد؛

ثمره أوّل:

مثال أوّل:

اگر علم اجمالی به نجاست یا این ثوب و یا آن خاک باشد؛ تنها اثر نجاست خاک عدم جواز سجود و تیمّم بر آن می باشد؛ زیرا شرط جواز آن دو طهارت تراب می باشد، حال اگر طهارت شرط نماز باشد، أصل طهارت در این ثوب و أصل طهارت در این خاک تعارض و تساقط می کنند، و لکن اگر نجاست ثوب مانع باشد، اگر چه أصل طهارت در ثوب و خاک از آن جهت که خطاب مشترک می باشند و مبتلی به تعارض داخلی می باشند، تساقط می کنند و لکن أصل برائت از مانعیت این ثوب مشکوک از آن جهت که خطاب مختصّ می باشد، بدون معارض جاری خواهد بود؛ زیرا خطاب مختصّ در أطراف علم اجمالی معارض با خطاب مشترک به جهت تعارض داخلی آن نمی باشد.

ص: ۲۶۰

مثال دوم:

آقای صدر این مثال را در بحوث ذکر کرده اند:

اگر با آبی وضوء گرفته شود و از آن آب چیزی باقی نماند، سپس علم اجمالی به نجاست یا آن آب یا این ثوب حاصل شود؛ از آن جهت که آب سابق معدوم می باشد، تنها اثر نجاست آن بطلان وضوء سابق می باشد، نه حرمت شرب، حال اگر طهارت شرط نماز باشد، أصل طهارت در این لباس با أصل طهارت در آن آب تعارض و تساقط می کنند، و لکن اگر نجاست مانع باشد، أصل برائت از مانعیت این لباس به عنوان خطاب مختصّ بدون معارض جاری خواهد شد.

ثمره دوم:

در مواردی از شبهه بدویه محضه که أصل طهارت یا استصحاب طهارت جاری نمی باشد؛ مانند لباسی که مشتبه است که از موی خنزیر است یا از پشم مصنوعی؛ در این مثال هیچ اصلی وجود ندارد که بتواند طهارت این لباس را اثبات کند؛ زیرا طهارت حالت سابقه ندارد که استصاب طهارت جاری باشد و مشکل جریان قاعده طهارت نیز این است که این مورد شبهه مصداقیه این قاعده می باشد؛ چرا که موثقه عمّار «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذر» مردّد می باشد بین «قَذُر» به صیغه ماضی و «قَذِر» به صیغه صفت مشبهه، که طبق احتمال أوّل این موثقه مختصّ به شکّ در عروض نجاست خواهد بود و شامل شکّ در نجاست ذاتیه نخواهد بود، و شکّ در نجاست این لباس که مأخذ آن مردّد میان موی خنزیر و پشم مصنوعی می باشد، شکّ در نجاست ذاتیه می باشد، نه حدوث نجاست عرضیه.

حال اگر طهارت شرط نماز باشد، قاعده اشتغال جاری خواهد بود و نباید به نماز در این ثوب مشتبه إکتفاء کرد: چرا که علم به وجوب نماز به شرط طهارت ثوب می باشد، پس باید در مقام امتثال این شرط إحراز بشود، و لکن اگر نجاست مانع باشد، از آن جهت که مانعیت آن انحلالی است؛ یعنی خطاب «لا تصلّ فی النجس» به تعداد افراد ثوب نجس منحل می شود و به هر یک، یک فرد از نهی تعلّق می گیرد، به همین جهت حال که شکّ در نجاست این ثوب می باشد، شکّ در تکلیف و نهی جدید خواهد بود و شکّ در أصل تکلیف و اگر چه ضمنی باشد، مجری برائت می باشد، همانگونه که اگر شکّ در خمریت مایعی بشود، برائت از حرمت شرب آن مایع مشکوک جاری می شود؛ چرا که خطاب «لا تشرب الخمر» که نهی تحریمی است، یک خطاب انحلالی است که به عدد خمرها منحلّ می شود و به هر خمر یک نهی تعلّق می گیرد، و شکّ در خمریت این مایع یعنی شکّ در حرمت شرب آن و تکلیف جدید که برائت از آن جاری می شود.

حال در مقام دو مطلب را تذکّر می دهیم؛

مطلب أوّل: از آن جهت که برائت از مانعیت مورد پذیرش آقای خوئی می باشد، اشکال فوق به وجود ثمره میان قول به شرطیت طهارت یا مانعیت نجاست بر ایشان وارد می باشد. و لکن برخی از أعلام مانند مرحوم امام برائت از مانعیت را قبول ندارند؛ چرا که ایشان معتقد است میان نواهی تحریمی و نواهی ضمنی تفاوت می باشد، به اینکه نواهی تحریمی به عدد افراد در عالم تطبیق و مجعول بالعرض منحلّ می شوند و لکن نواهی ضمنی و مانعیت انحلالی نمی باشند؛ چرا که آنچه مانع است صرف الوجود نجس می باشد، نه تک تک افراد نجس؛ یعنی اگر مصلّی از روی عمد یک ثوب نجس بپوشد، مانع محقق می شود و نماز او باطل می گردد، به گونه ای که پوشیدن ثوب نجس دیگری ایجاد مانع جدید و مشکل دیگری نمی باشد.

و لکن به نظر ما این کلام ایشان صحیح نمی باشد؛

زیرا مراد از مـانعیت، مـانعیت شـأنیه می باشـد، نه مانعیت فعلیه؛ مانعیت نجس بـدین معناست که نماز مقیـد به عـدم لبس ثوب نجس أوّل و مقیـد به عدم لبس ثوب نجس دوم می باشد، که یعنی اگر ثوب نجس أوّل پوشـیده شود، نماز باطل خواهد بود و اگر ثوب نجس دوم پوشـیده شود، نماز باطل خواهـد بود، و اسـتظهار عرف نیز همین می باشد، به همین جهت در فرض جواز لبس ثوب نجس واحد به جهت اضـطرار به مثل سـرمای هوا، لبس ثوب نجس دوم جایز نخواهد بود، و یا در فرض اضـطرار به بقاء نجاست دست، دخول در نماز همراه با نجاست تمام بدن جایز نخواهد بود.

به عبارت دیگر؛ عرف از خطاب مانعیت و نهی ضـمنی اسـتظهار انحلالیت می کند؛ چرا که ناشی از مفسده در فعل می باشد و مفسـده در فعل نیز در غالب موارد انحلالی است و هر فردی مشـتمل بر مفسـده می باشـد، به همین جهت عرف از خطاب نهی استظهار مفسده و مبغوضیت انحلالیه می کند.

بله، به نظر ما در انحلالیت مانع باید تفصیل داد؛

مانع یا وصف عدمی می باشد که در مرکّب أخذ می شود، و یا یک فعل وجودی می باشد؛

اگر مانع وصف عدمی باشد، عرف انحلالی در مانع نمی بیند، به همین جهت در فرض شکّ در آن رجوع به برائت نمی شود، بلکه قاعده اشتغال جاری خواهد بود؛

مثال: مولی می گوید: (آبی که شور نیست، بیاور) و سـپس شکّ در شور بودن این آب می شود؛ در این فرض طبق نظر عرف از آن جهت تکلیف واضح است و آن آوردن آبی است که شور نمی باشد، شکّ در شور بودن این آب، شکّ در مقام امتثال خواهـد بود، بنـابراین برائت از مـانعیت در این آب معقول نمی باشـد، همانگونه که اگر مولی می گفت: (آب شـیرین بیاور) و شـکّ در شـیرین بودن آب می شـد، شـکّ در امتثـال بود. و مـا در این فرض بـا مرحوم امام در عـدم انحلالیت خطاب مانعیت موافق می باشیم.

و لکن اگر مانع یک فعل مستقلّ باشد، عرف از خطاب نهی ضمنی و مانعیت استظهار انحلال می کند، به همین جهت در فرض شکّ در مانع می توان به برائت رجوع نمود و اگر چه این نهی ضمنی می باشد، نه استقلالی؛

مثال: اگر مولی بگوید: (در هنگام ورود مهمان به استقبال او برو و در آن هنگام لباس نجس نپوش)، حال شکّ در نجاست ثوب می شود؛ در این فرض به نظر عرف، شکّ در نهی از لبس این ثوب می باشد، به همین جهت برائت از آن جاری خواهد بود.

و در مقام بنابر مانعیت نجاست برای نماز، این مانع از قبیل قسم دوم خواهد بود؛ چرا که مولی می فرماید: «صلّ و لا یکن ثوبک و بدنک نجساً» که مانع فعل مستقلّ عنوان شده است، به خلاف وضوء که مولی بگوید: «توضّیء بماء لیس بنجس» که وصف عدمی مانع می باشد، به همین جهت در آب وضوء حتی اگر طهارت شرط نباشد و نجاست مانع باشد، در شکّ در نجاست قاعده اشتغال جاری خواهد بود.

بنابراین در بحث از برائت از مانعیت سه قول می باشد؛

قول أوّل: برائت از مانعیت مطلقاً، همانگونه که آقای خوئی و مرحوم استاد می فرمایند.

قول دوم: برائت از مانعیت در شبهه مصداقیه آن جاری نخواهد بود؛ همانگونه که مرحوم امام می فرمایند.

قول سوم: قول به تفصیل می باشد، که این قول، قول صحیح و مختار است.

مطلب دوم:

آقای صدر در بحوث فرموده اند:

برائت از مانعیت در صورتی جاری است، که مانع ثوب لکونه نجساً باشد؛ یعنی آنچه مانع می باشد، ثوب است و حیثیت تعلیلیه مانعیت آن نجاست آن می باشد، که در حقیقت مانع (کون الثوب نجساً) است؛ طبق این فرض شکّ در نجاست ثوب، شکّ در مانعیّت آن خواهد بود که مجرای برائت می باشد.

و لکن اگر «نجاسه الثوب» و یا «الثوب النجس» به نحو مفاد کان تامّه مانع باشد، نه «کون الثوب نجساً»، در صورت شکّ در نجاست نمی توان به برائت رجوع کرد؛ چرا که در این فرض شکّ در وجود مانع می باشد، نه شکّ در وصف مانعیّت، و همانگونه که در فرض علم به مانعیّت قهقهه و شکّ در تحقق آن در نماز نمی توان به برائت رجوع نمود، و یا در فرض علم به عدم جواز نوم و شکّ در وجود استقبالی نوم به گذاشتن سر بر روی زمین نمی توان به برائت رجوع نمود، در مقام نیز مانعیّت نجاست ثوب معلوم می باشد و فقط شکّ در وجود و تحقّق آن می باشد، پس برائت از مانعیت معقول نمی باشد.

بله، در مثال شکّ در نوم، می توان به استصحاب استقبالی عدم نوم رجوع نمود، و لکن در مقام استصحاب به جهت تعارض داخلی و یا عدم أزلی بودن جاری نمی باشد.

و لکن به نظر ما این مطلب ایشان قابل جواب می باشد؛

لزومی ندارد که برائت از نجاست ثوب جاری شود تا این اشکال ذکر شود، بلکه می توان برائت را از وصف این ثوب که آیا از جهت نجاست مانعیت دارد یا خیر، جاری نمود؛ اگر وصف آن نجاست باشد، مانعیت دارد و اگر وصف آن طهارت باشد، مانعیت ندارد، بنابراین با توجّه به اینکه مانعیّت نجاسه الثوب به تعداد افراد نجاست ثوب منحلّ می باشد، برائت از مانعیت وصف این ثوب جاری می شود.

أمّا شرطیت طهارت و یا مانعیت نجاست از نظر فقهی؛

استدلال؛

آقای خوئی فرمودند: استظهار ما شرطیّت طهارت می باشد؛ چرا که در صحیحه زراره گفته شده است: «لا صلاه إلّا بطهور و یجزیک من الإستنجاء ثلاثه أحجار»؛ عنوان «طهور» در صدر روایت به قرینه ذیل که در مورد تطهیر از خبث می باشد، ظاهر در أعمّ از طهارت از حدث و طهارت از خبث است، و إلاّـ اگر مراد از «طهور» خصوص طهارت از حدث بود، ذیل روایت تناسب و رابطه ای با صدر آن نداشت.

مناقشه در استدلال؛

و لكن اين فرمايش ناتمام است:

أوّلاً: رواياتی می باشد كه نهی از نماز در لباس نجس می نمايد: «لَا تُصَلِّ فِی ثَوْبٍ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّی تَغْسِلَه » كه ظاهر آن مانعيت نجاست ثوب می باشد، بنابراين ظهور اين روايات در مانعيت نجاست در مقابل ظهور مثل صحيحه زراره در شرطيت طهارت خواهد بود و هيچ يك از اين دو ظهور بر يكديگر ترجيحی ندارند، و خطاب «لا صلاه إلّا بطهور» ترجيحی بر خطاب «لاـ تصلّ فی ثوب أصابه خمر» ندارد تا اينكه از آن شرطيت طهارت استظهار شود و لكن از اين خطاب دوم مانعيت نجاست استظهار نشود.

ثانياً: صحيحه زراره ظاهر در أعمّ از طهارت حدث و خبث نمی باشد؛

چرا كه محتمل است مراد از «طهور» مطهِّر باشد، كه در اينصورت معنای روايت اين خواهد بود كه: قبل از نماز مطهّر لازم است، و لو به معنای اطلاقی آن كه قبل از نماز استعمال مطهّر هم از جهت رفع حدث و هم از جهت رفع خبث لازم می باشد.

و وجه اشاره امام به استنجاء در ذيل روايت، به جهت تعارف نياز به استنجاء و تطهير از خبث قبل از نماز می باشد.

علاوه بر اينكه محتمل است كه مراد از «طهور»، طهور از حدث باشد، و وجه ارتباط ذيل به صدر اين باشد كه؛ سبق استنجاء شرط كمال طهارت از حدث است؛ چرا كه در روايت أمر به إعاده وضوء در فرض ترک استنجاء شده است.

بله، آقای خوئی برای اثبات شرطيت طهارت در نماز، نيازی به استدلال به اين صحيحه نداشت، بلكه همين صحيحه ثانيه زراره در بحث استصحاب خود می تواند دليل بر شرطيت طهارت از حدث باشد؛ در فقره ثالث امام عليه السلام می فرمايد: «إنّك كنت علی يقين من طهارتک فشككت فليس ينبغی لک أن تنقض اليقين بالشکّ» و يا در فقره رابع می فرمايد: «تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِی تَرَی أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّی تَكُونَ عَلَی يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِک». و مرحوم استاد برای اثبات شرطيت طهارت به اين صحيحه استناد می كردند.

و لکن به نظر ما؛ نه خطاب «لاـ صلاه إلاّ ـ بطهور» و نه خطاب «لاـ تصلّ فی النجس» هیچیک ظاهر در شرطیت طهارت و یا مانعیت نجاست نمی باشند؛ چرا که بیان شرطیت طهارت به خطاب «لا تصلّ فی النجس» و بیان مانعیت نجاست به خطاب «لا صلاه إلاّ بطهور» عرفی است.

علاوه بر اینکه بر فرض ظهور این دو خطاب در شرطیت طهارت و یا مانعیت نجاست، با یکدیگر تعارض و تساقط خواهند کرد، و بعد از تساقط باید رجوع به أصل عملی شود که به نظر ما در این موارد أصل برائت از مانعیت جاری می شود.

الحاشیه:

آنچه از کلام آقای صدر می فهمیم:

نجاسه الثوب؛ شکّ در مانعیت کلّ ما کان نجاسه الثوب و شکّ در وجود مانع می باشد و مانعیت فرع بر وجود مانع نمی باشد؛ پس شکّ در امتثال می باشد.

کون الثوب نجساً و یا وثوبک نجساً: این اگر چه انحلالی است، و لکن شکّ در مانعیت کون هذا الثوب نجساً نمی باشد، بلکه شکّ در نجاست و وجود کون هذا الثوب نجساً می باشد؛ یعنی اگر این لباس نجس باشد، قطعاً مانع است؛ یعنی نماز مقید است به عدم کون هذا الثوب نجساً و در این شکّی نمی باشد، و لکن شکّ در وجود مانع می باشد.

لاـ تلبس ثوب النجس؛ فقط در این فرض برائت از مانعیّت جاری می باشد؛ اگر مصداق ثوب نجس باشد، لبس این ثوب مانعیت دارد؛ که مانعیت برای ثوب می باشد و حیثیت تعلیلیه آن نجاست می باشد؛ و مانعیت به افراد ثوب نجس انحلال پیدا می کند و شک می باشد که این مصداق ثوب نجس می باشد که مانعیت به آن انحلال پیدا کند یا نه.

الأصول العملیه/الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه؛ شرطیه الطهاره أم مانعیه النجاسه ۹۴/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /المعتبر فی الصلاه؛ شرطیه الطهاره أم مانعیه النجاسه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تعیین معتبر در نماز بود که آیا طهارت شرط می باشد و یا نجاست مانع و ثمره مترتب بر این بحث، که برخی وجود ثمره بر این بحث را نفی کردند.

عرض کردیم؛

میان قول به شرطیّت طهارت و مانعیت نجاست ثمره وجود دارد؛

برای مثال: اگر شکّ شود که این لباس از موی خنزیر می باشد یا پشم گوسفند؛

در این فرض إحراز طهارت این لباس ممکن نیست؛ چرا که تعبیر «کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنّه قذر» محتمل است که به صیغه ماضی «قَذُرَ» باشد که طبق این احتمال قاعده طهارت مختصّ به شکّ در نجاست عرضیه و حدوث آن خواهد بود و شامل شکّ در نجاست ذاتیه نخواهد بود، پس قاعده طهارت در این مثال جاری نخواهد بود. و استصحاب طهارت این لباس نیز قبل از وجود آن نیز استصحاب عدم أزلی است، که به نظر ما و برخی دیگر معتبر نمی باشد، و یا لا أقلّ استصحاب عدم أزلی در عناوین ذاتیه به نظر آقای حکیم و آقای صدر جاری نمی باشد؛ چرا که وصف و ماهیّت ذاتی یک شیء وصف أزلی آن می باشد؛ برای مثال: زید حتی قبل از وجود نیز انسان می باشد، نه اینکه در حال عدم انسان نباشد و بعد از وجود انسان بشود!

حال که إحراز طهارت ممکن نمی باشد، ثمره ظاهر می شود؛

چرا که بنابر قول به شرطیّت طهارت، قاعده اشتغال جاری خواهد بود و نماز در این ثوب مشکوک مجزی نخواهد بود. و لکن بنابر قول به مانعیّت نجاست، برائت از مانعیت لبس این ثوب جاری و نماز در آن کافی و مجزی خواهد بود.

ص: ۲۶۸

بله، اگر استصحاب عدم أزلی معتبر باشد، از آن جهت که چنین قضیه ای، اگر چه به جهت جمع میان أدلّه «کلّ شیء طاهر لیس بکلب و لا ـ خنزیر» می باشد، استصحاب عدم کونه خنزیراً إذا لم یکن، إثبات طهارت آن را می کند؛ «هو شیء لیس بخنزیر فهو طاهر».

و می توان مثالی نیز ذکر کرد که استصحاب عدم أزلی نیز جاری نباشد؛

ماننـد حیوان متولّـد از خنزیر و شـاه که به نظر عرف مشـخّص نیست که خنزیر می باشـد و یـا شـاه، که از موارد شـبهه مفهومیه خواهـد بود؛ در این فرض استصـحاب عدم کونه خنزیراً جاری نخواهد بود، و از جهت دیگر أصل حکمی مانند قاعده طهارت و استصحاب طهارت نیز جاری نمی باشد، پس بنابر قول به شرطیّت طهارت قاعده اشتغال جاری خواهد بود.

البته بنابر مانعیت نجاست، فقط بنابر برخی از احتمالات برائت از مانعیت نجاست جاری خواهد بود، نه به صورت مطلق؛

توضیح مطلب؛

در مانعیت نجاست در نماز چهار احتمال می باشد و این مانعیت محتمل است که به چهار صورت لحاظ شود؛

احتمال أوّل: «نجاسه الثوب» مانع باشد؛ «صلّ مع عدم نجاسه ثوبک».

احتمال دوم: «کون الثوب نجساً» مانع باشد؛ «صلّ و لا یکن ثوبک نجساً».

احتمال سوم: «لبس الثوب النجس» مانع باشد؛ «صلّ و لا تکن لابساً للثوب النجس».

احتمال چهارم: «الصـلاه مع نجاسه الثوب» مانع باشد؛ «صلّ صـلاه لا تکون صلاه مع الثوب النجس»؛ یعنی نهی به نماز در ثوب نجس تعلّق گرفته است و صحّت نماز به عدم نماز در ثوب نجس مقیّد شده است.

به نظر ما بنابر دو احتمال أوّل برائت از مانعیّت جاری نیست و لکن بنابر دو احتمال أخیر برائت از مانعیّت جاری می باشد؛

ص: ۲۶۹

چرا که طبق احتمال أوّل:

شکّ در نجاسه ثوب شکّ در وجود مانع خواهد بود، نه شکّ در مانعیّت موجود، یعنی شکّ در مانعیّت نجاست این ثوب نمی باشد؛ چرا که تقیّد نماز به عدم نجاست این ثوب یقینی است و شکّی در آن نیست، پس در مقام شکّ در حکم شرعی نخواهد بود، بلکه شکّ در مقام شکّ در وجود نجاست این ثوب به نحو مفاد کان تامّه می باشد، نه شکّ در إتصاف نجاسه این ثوب به مانعیّت، به همین جهت اگر این ثوب نجس باشد، به طور قطع نجاست آن مانع از صحّت صلاه خواهد بود. بنابراین طبق این احتمال برائت از مانعیت جاری نخواهد بود، بلکه طبق قاعده اشتغال نماز در این ثوب مشکوک مجزی نمی باشد.

برای مثال: گاهی ضحکی در أثناء نماز محقق می شود که شکّ می شود که آیا این ضحک مصداق قهقهه بود یا خیر، یعنی شکّ در إتصاف این ضحک به عنوان قهقهه به نحو مفاد کان ناقصه می باشد، به همین جهت شکّ در این مورد شکّ در مانعیّت ضحک خواهد بود، نه شکّ در وجود مانع؛ چرا که شکّ در مصداقیت این ضحک برای عنوان قهقهه می باشد، بنابراین در این فرض برائت از مانعیت این ضحک جاری خواهد بود.

و گاهی شکّ در صدور قهقهه در أثناء نماز در مستقبل به نحو مفاد کان تامّه می شود، که آیا قهقهه صادر می شود یا خیر؛ در این فرض، شکّ در وجود مانع می باشد، نه شکّ در مانعیّت قهقهه ای که صدور آن در أثناء نماز در مستقبل مردّد می باشد؛ چرا که شکّی در قهقهه بودن آن نمی باشد که «هل هذا قهقهه أم لا»؟

أمّا این اشکال که روز گذشته در اشکال به آقای صدر مطرح کردیم که؛

در این فرض اگر چه برائت از مانعیت نجاست ثوب جاری نمی باشد و لکن از آن جهت که شکّ در إتصاف این ثوب به نجاست به نحو مفاد کان ناقصه می باشد و وصف آن مردّد بین طهارت و نجاست است، برائت از مانعیت وصف این ثوب جاری می شود.

این اشکال صحیح نمی باشد؛

چرا که بر فرض برائت از مانعیت وصف این ثوب جاری باشد و لکن مشکل احتمال نجاسه این ثوب با فرض علم به مانعیّت نجاست ثوب و تقیّد صحّت نماز به عدم آن حلّ نخواهد شد؛ چرا که حال که شکّ در مانعیت نجاست این ثوب نمی باشد، برائت از مانعیّت آن نیز جاری نخواهد بود، و حال که شکّ در مقام امتثال می باشد، قاعده اشتغال جاری خواهد بود.

و طبق احتمال دوم؛

در این فرض نیز شکّی در مانعیّت کون هذا الثوب نجساً و تقیّد نماز به عدم آن نمی باشد، همانگونه که شکّی در مانعیّت کون سائر الأثواب نجساً نیست، بنابراین شکّ در نجاست این ثوب شکّ در وجود مانع خواهد بود، بنابراین برائت از مانعیت جاری نیست و طبق قاعده اشتغال إحراز عدم نجاست ثوب لازم خواهد بود.

و طبق احتمال سوم؛

از آن جهت که مانعیت لبس ثوب نجس انحلالی می باشد و به تعداد افراد ثوب منحلّ می شود و شکّ در نجاست این ثوب مساوق با شکّ در مصداقیت لبس این ثوب برای عنوان «لبس الثوب النجس» به نحو مفاد کان ناقصه خواهد بود، پس شکّ در تعلّق نهی ضمنی به لبس این ثوب و تقیّد نماز به عدم آن می باشد، پس شکّ در مقام طبق این احتمال شکّ در مانعیت می باشد، نه شکّ در صرف وجود مانع، بنابراین برائت از مانعیت جاری خواهد بود و نماز در این ثوب مشکوک صحیح می باشد.

و تفاوت این احتمال با دو احتمال سابق این می باشد که:

در دو احتمـال سابق شکّ در مانعیّت نجاسه این ثوب و کون هـذا الثوب نجساً چه قبل از وجود این ثوب و چه بعـد از آن نمی باشـد و فقـط شـکّ در وجود این مانع است، و لکن طبق این احتمال شکّ در مانعیّت لبس این ثوب حتی قبل از وجود آن می باشـد، نه اینکه مانعیّت مفروغ عنه باشـد و فقط شکّ در وجود مانع باشـد. و به عبارت دیگر؛ در انحلال مانعیت نسـبت به فرد، اگر چه وجود فرد در خارج معتبر نیست و لکن إنطباق عنوان مانع بر این فرد و صـدق قضـیه شـرطیه لازم می باشد؛ مانند اینکه در مانعیت فردی از ضـحک برای نماز و انحلال مانعیت به آن، بایـد این قضـیه شـرطیه «لو وجـد هـذا الضـحک لکان مصـداقاً للقهقهه » صادق باشد.

و طبق احتمال چهارم؛

بنابراین احتمال نیز با فرض شکّ در نجاست ثوب، شکّ در مصداقیت این نماز با این لباس مشـکوک برای عنوان «الصـلاه مع نجاسه الثوب» به نحو مفاد کان ناقصه خواهـد بود، و با توجّه به اینکه مانعیت «الصـلاه مع نجاسه الثوب» انحلالی است، بنابراین شکّ در تعلّق نهی ضمنی به این نماز و مانعیت آن می باشد، پس برائت از مانعیت آن جاری خواهد بود.

و به نظر ما ظاهر أدلّه در مانعیت نماز، همان احتمال سوم می باشد؛

چرا که نسبت میان ثوب و صـلاه نسـبت ظرف و مظروف نمی باشد، بلکه دو أمر مقارن هم می باشـند، بنابراین ظاهر «لا تصلّ فی النجس» عبـارت از این است که: «لاـ تصـلّ و أنت لاـبس للثوب النجس»، همـانگونه که ظـاهر «لا تصلّ فی العمامه» نهی از نماز در داخل عمامه نمی باشد، بلکه ظاهر آن «لا تصلّ و أنت لابس للعمامه» می باشد.

بنـابراين ظـاهر «لاـ تصـلّ فی وبر مـا لايؤكـل لحمه» و «لاـ تصـلّ فی ثوب أصابه خمر» مانعيت لبس ثوب نجس می باشـد، پس احتمال أوّل و دوم و چهارم خلاف ظاهر أدلّه می باشد، پس به نظر ما در فرض شكّ در نجاست ثوب، برائت از مانعيت جاری خواهد بود و حكم به إجزاء می شود.

حال اگر شكّ شود در شرطيّت طهارت و مانعيّت نجاست كه كداميک به عنوان قيد الواجب أخذ شده است؛

استدلال؛

مرحوم آقای نائينی با تقريبی كه از ما می باشد، فرموده است:

در فرض شكّ در جعل شـرطيّت طهارت يا مانعيّت نجاست، اگر چه علم اجمالی به جعل يكی از آن دو می باشد و لكن أصل برائت از شـرطيّت طهارت و أصل برائت از مانعيت نجاست با يكـديگر تعارض نمی كننـد؛ چرا برائت در نفی أمری جاری می شود كه وجود آن موجب ثقل و ضـيق بر مكلّف می باشـد، و لكن اگر وجود أمری موجب توسـعه بر مكلّف می باشـد، برائت جـاری نخواهـد بود؛ چرا كه خلاـف امتنـان بر مكلّف می باشـد. و در مقام بحث از حكم شكّ در شـرطيّت طهارت يا مانعيت نجاست، مختصّ به فرض شكّ در نجاست ثوب می باشـد و شامل فرض علم به نجاست ثوب نمی باشد؛ چرا كه در اين فرض قطع به بطلاـن نماز می باشـد، حال يا به جهت فقـد شـرط (اگر طهارت شـرط باشـد) يا به جهت وجود مانع (اگر نجاست مانع باشد).

بنـابراين اين بحث در فرض شـكّ در نجـاست لبـاس مشـكوک ثمره دارد كه أصـل طهارت در آن جاری نيست و لكن أصـل برائت از مانعيت در آن جاری می باشد.

ص: ۲۷۳

حال باید لحاظ کرد که اثر هر یک از أصل برائت از جعل شرطیّت طهارت و برائت از جعل مانعیّت نجاست چه می باشد و کدامیک موجب رفع ثقل و توسعه بر مکلّف می باشد، و به عبارت دیگر باید لحاظ کرد که آیا وجود هر یک از جعل شرطیّت طهارت و یا مانعیّت نجاست موجب ثقل و ضیق بر مکلّف می باشد، که در اینصورت برائت از آن جاری خواهد بود، و یا موجب توسعه بر مکلّف می باشد، در اینصورت برائت از آن جاری نخواهد بود؛

اثر شرطیّت طهارت، لزوم إحراز طهارت در فرض شکّ در آن می باشد؛ چرا که همانگونه که توضیح دادیم، أصل محرز طهارت جاری نیست، پس قاعد اشتغال جاری می باشد، بنابراین از آن جهت که شرطیّت طهارت موجب ثقل بر مکلّف است، برائت از آن جاری خواهد بود.

و لکن جعل مانعیت نجاست، توسعه بر مکلّف می باشد؛ چرا که اگر نجاست مانع باشد، در فرض شکّ در نجاست ثوب، إحراز وجدانی عدم نجاست لازم نخواهد بود؛ چرا که برائت از مانعیت جاری می باشد. بنابراین حال که جعل مانعیت نجاست موجب توسعه بر مکلّف است، برائت از مانعیت نجاست جاری نخواهد بود.

پس برائت از جعل شرطیّت طهارت بدون معارض به همراه برائت از مانعیّت لبس ثوب مشکوک النجاسه جاری خواهد بود، که اثر آن إجزاء در نماز ثوب مشکوک می باشد.

انصاف این است که این فرمایش مرحوم نائینی، مطلب بسیار دقیق و صحیحی می باشد.

مناقشه در استدلال؛

و لکن آقای خوئی بر این مطلب اشکال نموده و فرموده است:

برای لحاظ اینکه یک أمری موجب توسعه بر مکلّف می باشد و یا موجب تضییق بر او، باید وجود آن شیء را با عدم خود آن مقایسه نمود، نه اینکه وجود آن را با وجود شیء دیگری که أثقل از آن می باشد، قیاس کرد؛ مانند اینکه در فرض علم اجمالی به وجوب سوره بقره و یا سوره توحید در نماز گفته شود: برائت از وجوب سوره توحید خلاف امتنان است، پس جاری نمی شود؛ چرا که وجوب سوره توحید در قبال وجوب سوره بقره موجب توسعه می باشد!

بلکه باید وجوب سوره توحید را با عدم وجوب آن قیاس نمود و واضح است که وجوب سوره توحید به قیاس به عدم آن موجب ثقل و ضیق بر مکلّف می باشد، بنابراین برائت از وجوب آن موافق امتنان خواهد بود، پس جاری می باشد.

و در مقام نیز نباید جعل مانعیت ثوب نجس با قیاس به جعل شرطیت طهارت لحاظ شود، بلکه باید نسبته به عدم جعل مانعیت ثوب نجس قیاس شود، و واضح است که جعل مانعیت ثوب نجس موجب ثقل بر مکلّف می باشد؛ چرا که اگر ثوب نجس مانع نبود، نماز در آن بدون هیچ مشکلی ممکن بود، بنابراین برائت از جعل مانعیت نجاست موافق امتنان و جاری خواهد بود. پس أصل برائت از شرطیت طهارت با أصل برائت از مانعیت نجاست تعارض و تساقط خواهند کرد و طبق قاعده اشتغال احتیاط لازم خواهد بود.

جواب از مناقشه؛

و لکن این اشکال صحیح نمی باشد؛

چرا که أوّلاً: کلام ایشان در فرضی که علم اجمالی به مانعیت نجاست و یا شرطیّت طهارت نمی باشد، متین و صحیح است؛ مانند نماز میّت که احتمال عدم جعل شرطیت طهارت و مانعیت نجاست در آن وجود دارد، که در این فرض برائت از هر دو جاری خواهد بود. و لکن در نماز واجب قطع به بطلان نماز در لباس معلوم النجاسه می باشد؛ چرا که این نماز یا فاقد شرط می باشد و یا مبتلی به مانع، و اثر فقط در لباس مشکوک ظاهر می شود؛ چرا که طهارت آن قابل إحراز نمی باشد و لکن برائت از مانعیت در آن جاری می باشد، حال در چنین مقامی برائت از جعل مانعیت ثوب نجس موجب چه توسعه ای بر مکلّف می باشد؟!

و ثانیاً: جریان برائت از جعل مانعیت نجاست و برائت از شرطیّت طهارت و برائت از مانعیّت ثوب مشکوک (با توجّه به وجود احتمال مانعیت نجاست ثوب) در عرض هم، موجب ترخیص در مخالفت قطعیه نمی باشد؛ چرا که شکّ در نجاست این ثوب می باشد، بنابراین میان این سه أصل تعارضی نخواهد بود و هر سه جاری خواهد بود.

حاصل مطلب اینکه:

اگر شکّ در جعل شرطیت طهارت و یا مانعیت نجاست شود، طبق احتمال أوّل و دوم که مانعیت نجاست موجب مشکل و ثقل بود، برائت از جعل مانعیت جاری خواهد بود، و لکن طبق احتمال دوم و سوم برائت از مانعیت جاری نخواهد بود؛ چرا که جعل مانعیت موجب ثقل و ضیق بر مکلّف نمی باشد.

نکته:

آخرین مطلبی که در مورد فقره ثالثه صحیحه ثانیه زراره مطرح می باشد، عبارت از این اشکال می باشد که:

مناقشه؛

اگر نجاست معلومه و یا منجّزه مانع نماز باشد، صحّت نماز در فرض شکّ در طروّ نجاست و فحص از آن معلوم و قطعی می باشد، حال چرا امام علیه السلام در استدلال به عدم لزوم إعاده نماز به جریان استصحاب طهارت در حال نماز استناد کردند، که ظاهر آن این است که اگر استصحاب جاری نبود، نماز باطل بود؛ یعنی معنای کلام امام علیه السلام این است که: «نماز را إعاده نکن؛ چرا که در حال نماز استصحاب جاری بود»!

و اگر إحراز طهارت برای ملتفت شرط باشد، همانگونه که صاحب کفایه می فرماید، وجهی برای استناد امام علیه السلام به استصحاب طهارت برای تصحیح نماز نمی باشد؛ چرا که طبق این مبنی، طهارت واقعی نه موضوع حکم شرعی است؛ چرا که مجرّد إحراز طهارت کافی است در صحّت نماز و اگر چه لباس و بدن طاهر نباشد، و نه حکم شرعی است؛ چرا که طبق نظر مشهور طهارت أمر تکوینی ای است که شارع آن را کشف کرده است.

ص: ۲۷۶

جواب از مناقشه؛

و لکن این اشکال وارد نمی باشد؛

أمّا بنابر شرطیّت إحراز الطهاره؛

أوّلاً: طهارت أمر إعتباری و حکم شرعی است، نه أمر تکوینی، بنابراین استصحاب طهارت جاری خواهد بود؛ چرا که طهارت حکم شرعی است.

و وجه عدم تکوینی بودن طهارت این است که:

وجه أوّل: ظاهر «كَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِذَا أَصَابَ أَحَدَهُمْ قَطْرَةٌ مِنَ الْبَوْلِ قَرَضُوا لُحُومَهُمْ بِالْمَقَارِيضِ وَ قَدْ وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ بِأَوْسَعِ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ جَعَلَ لَكُمُ الْمَاءَ طَهُوراً» جعل طهارت و إعتبار آن برای آب می باشد، پس طهارت أمر إعتباری است.

وجه دوم: محتمل نمی باشد که به لحاظ تکوین ماء استنجاء (به خصوص ماء استنجاء شخص فاسق و فاجر) و ثوب ملاقی با ماء استنجاء، طاهر باشد و لکن ثوب ملاقِی با ماء آب ملاقیِ به قطره خون طاهر نباشد و دارای قذارت تکوینی و واقعی باشد!

ثانیاً: در جریان استصحاب شرط نیست که مستصحب یا حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی باشد، بلکه استصحاب در مرحله امتثال نیز جاری است؛ مانند فرض شکّ در ستر یا شکّ در استقبال قبله که استصحاب عدم و یا وجود آن جاری است، در حالی که هیچیک نه حکم شرعی و نه موضوع حکم شرعی می باشند.

و از جهت دیگر آنچه شرط نماز می باشد، جامع طهارت واقعی و إحراز الطهاره می باشد، نه خصوص إحراز الطهاره؛ چرا که به طور قطع اگر نماز در ثوبی که طرف علم اجمالی به نجاست می باشد، بلکه مستصحب النجاسه خوانده شود و سپس کشف طهارت ثوب شود، نماز صحیح خواهد بود.

حال با توجّه به این که طهارت واقعی یکی از دو مصداق شرط می باشد، استصحاب طهارت در مقام امتثال جاری خواهد بود، که این استصحاب علاوه بر اینکه مقتضی إجزاء می باشد، فرد أکمل از شرط را إحراز می کند، و این مانند این است که علم به لزوم صوم ستین یوماً و یا إطعام ستین مسکیناً به نحو تخییر به عنوان کفاره می باشد، حال قصد اتیان عدل دوم می باشد و شکّ در بقاء مسکنت و فقر در شخصی می شود، در این فرض اگر چه شکّ در مقام امتثال می باشد و لکن استصحاب بقاء فقر او جاری است.

الأصول العمليه /الإستصحاب /الإشكال على الفقره الثالثه من صحيحه زراره الثانيه ۹۴/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العمليه /الإستصحاب /الإشكال على الفقره الثالثه من صحيحه زراره الثانيه

در مورد فقره ثالثه صحيحه ثانيه زراره اشكالى مطرح شد و آن عبارت از اين بود كه:

اگر طهارت شرط ركنى و يا نجاست مانع ركنى نماز باشد، اشكالى در تمسّك به استصحاب براى إحراز طهارت و يا نفى نجاست و در نتيجه حكم به صحّت نماز وجود ندارد، و لكن به ضرورت فقه طهارت واقعى ثوب شرط صحّت نماز نمى باشد، بنابراين تمسّك امام عليه السلام به استصحاب طهارت براى اثبات عدم وجوب إعاده نماز بدون وجه خواهد بود.

براى توضيح اين اشكال، بايد مبانى در شرطيت طهارت و يا مانعيت نجاست بررسى شود؛

مبناى أوّل: مبناى صاحب كفايه كه فرموده اند: إحراز الطهاره شرط صحّت نماز مى باشد، نه واقع الطهاره.

طبق اين مبنى صحيحه با دو اشكال مواجه مى شود؛

مناقشه؛

اشكال أوّل: استصحاب يا در موضوع حكم شرعى و يا در خود حكم شرعى جارى مى شود، و طهارت واقعى نه موضوع حكم شرعى است؛ چرا كه شرط صحّت نماز نمى باشد، و نه خود حكم شرعى است؛ چرا كه طبق مبناى مرحوم شيخ و صاحب كفايه و محقق عراقى طهارت حكم شرعى نمى باشد، بلكه يك أمر واقعى و تكوينى است كه شارع از آن كشف نموده است. بنابراين چگونه امام استصحاب طهارت را جارى دانسته اند؟!

جواب از مناقشه؛

در جواب از اين اشكال عرض كرديم:

أوّلاً: طهارت أمر إعتبارى و حكم شرعى است، نه أمر تكوينى؛

ص: ۲۷۸

چرا كه به وجدان تفاوتى ميان ثوب ملاقى به ماء الإستنجاء و ثوب ملاقِى با موارد ديگر نجس نمى باشد، در حالى كه ثوب در فرض أوّل طاهر و در فرض دوم نجس مى باشد!، همانگونه كه تفاوتى نيست ميان تنجّس پاى مكلّف از جهت زمين كه بر اثر راه رفتن بر روى زمين، قابل تطهير مى باشد: «إنّ الأرض يطهّر بعضها بعضاً» و ميان تنجّس پاى مكلّف از جهتى غير از زمين مانند إصابت خون، كه بر اثر راه رفتن بر روى زمين پاك نمى شود؛ اين اختلاف در نجاست و طهارت در اين فروض محتمل

نیست که ناشی از إختلاف در واقع و تکوین باشد، بلکه این اختلاف کشف می کند که طهارت یک أمر شرعی است.

ثانیاً: طهارت ثوب اگر چه موضوع صحّت نماز نمی باشد و لکن موضوع حکم شرعی دیگری مانند طهارت ملاقِی آن همراه با رطوبت مسریه می تواند باشد، بنابراین استصحاب طهارت برای اثبات این اثر دیگر می تواند جاری بشود و حکم به طهارت ملاقِی ثوب شود، حال چه ملاقِی بالفعل داشته باشد و چه ملاقِی آن بالقوّه باشد، که پس از جریان استصحاب طهارت و لو به لحاظ أمر دیگر، نفس این استصحاب نافی نجاست که مانع صحّت نماز می باشد، نیز خواهد بود و از آثار نجاست تأمین می دهد.

ثالثاً: دلیلی بر این مطلب که مستصحب باید حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی باشد، وجود ندارد، بلکه آنچه در جریان استصحاب معتبر می باشد، عدم لغویت استصحاب و عدم ترتّب اثر عملی بر آن می باشد و اگر چه این اثر مترتّب بر خود استصحاب باشد، نه مستصحب، و به همین جهت استصحاب در اثبات امتثال جاری می باشد؛ مانند استصحاب بقاء ستر و یا استصحاب بقاء استقبال القبله، در حالی که هیچ یک از این ستر و استقبال خارجی موضوع حکم شرعی نمی باشند.

ص: ۲۷۹

مناقشه؛

اشکال دوم:

اگر ظاهر از «لا تنقض الیقین بالشکّ» تعبّد به عدم نقض یقین به شک و بقاء یقین در إعتبار شارع باشد، همانگونه که آقای خوئی می فرماید، در اینصورت استصحاب جاری خواهد بود و اگر چه بر واقع مستصحب اثری مترتّب نباشد؛ چرا که بر خود یقین تعبّدی به بقاء مستصحب اثر شرعی مترتّب می باشد و آن جواز إخبار از مستصحب می باشد؛

برای مثال: استصحاب بیاض الجدار جاری است و اگر چه نفس بیاض الجدار موضوع هیچ اثر شرعی نمی باشد؛ چرا که استصحاب تعبّد به بقاء یقین به بیاض الجدار می باشد که یقین خود موضوع جواز إخبار از بیاض الجدار می باشد؛ چرا که با توجّه به «لم تقولون ما لا تعلمون» إخبار عن غیر علم حرام و إخبار عن علم حلال می باشد، حال علم به واقع یا وجدانی است و یا تعبّدی به توسّط أماره و یا تعبّدی به توسّط استصحاب می باشد.

و لکن به نظر صحیح ظاهر از «لا تنقض الیقین بالشکّ» نهی از نقض عملی یقین به شکّ و عدم ترتیب آثار متیقّن در مقام عمل می باشد، که نقض عملی در مقابل جری عملی است، بنابراین ظاهر این تعبیر أمر به ترتیب آثار متیقّن و مستصحب و إبقاء عملی متیقّن می باشد، و این در فرضی است که: بقاء متیقّن اثر عملی داشته باشد؛

چرا که اگر بقاء مستصحب اثر عملی نداشته باشد، نقض یقین به شکّ صادق نخواهد بود، و تا نقض یقین به شکّ صادق نباشد، استصحاب جاری نخواهد بود تا حکم به جواز إخبار از واقع شود، بلکه در اینصورت به طور قطع إخبار از بقاء متیقّن سابق با فرض شکّ در بقاء آن إخبار عن غیر علم خواهد بود، نه اینکه شکّ در جواز این إخبار باشد تا نقض الیقین بالشکّ صادق باشد! و به همین جهت برخی مانند محقق نائینی و آقای صدر در فرضی که مستصحب فی حدّ ذاته اثر عملی نداشته باشد، آن را قابل تعبّد استصحابی نمی دانند؛ مانند بیاض الدار و کون زید فی الدار که وجود و عدم وجود آن دو موضوع هیچ اثر شرعی نمی باشد، بنابراین نقض عملی یقین به شکّ صادق نخواهد بود، پس استصحاب بقاء آن جاری نیست تا حکم به جواز إخبار از بیاض الدار و کون زید فی الدار شود.

حـال در مقـام نیز اگر واقع طهـارت ثوب اثر عملی نداشـته باشـد، مجرّد ترتّب اثر شـرعی و عملی بر قیام حجّت بر طهارت و یا یقین تعبّدی به بقاء طهارت مصحّح جریان استصحاب نخواهد بود؛ چرا که در این فرض نقض یقین به شکّ صدق نمی کند تا نهی شارع شامل آن شود، و تا استصحاب جاری نباشد، قطع به فقدان شرط و عدم إحراز طهارت خواهد بود.

بنابراین جریان استصحاب طهارت متوقف است بر وجود اثر عملی برای واقع طهارت و لو به لحاظ مرحله امتثال به گونه ای که قابل تنجیز و تعذیر باشد، و إلاّ نقض یقین به شکّ صادق نخواهد بود و در نتیجه استصحاب جاری نمی شود.

و به همین جهت است که آقـای صـدر در بحوث فرموده انـد: بر مبنـای إحراز الطهـاره، فقره سوم از صـحیحه توجیهی نخواهد داشت.

بله، ایشان فرموده اند: این اشکال، اشکال اثباتی است، نه ثبوتی؛ به این معنی که:

اگر تصـحیح این صـحیحه و توجیه تمسّک امام علیه السـلام به استصـحاب طهارت (حال چه به لحاظ أثناء نماز و چه به لحاظ بعد از نماز) منحصر در قول به شرطیّت إحراز الطهاره باشد، در این صورت با توجّه به إجراء استصحاب طهارت توسّط امام که اثر بر خـود استصـحاب مـترتّب می باشـد، نه مستصـحب، و قرینیت آن دانسـته می شـود که در جریـان استصـحاب ترتّب اثر بر مستصـحب و صـدق نقض الیقین بالشـکّ در رتبه سابقه بر جریان آن لازم نیست، بلکه ترتّب اثر بر خود استصـحاب در جریان آن کافی است. و لکن تصحیح این صحیحه منحصر به این طریق نیست و توجیهات دیگری نیز وجود دارد.

ص: ۲۸۱

به نظر ما نیز این اشکال، اشکال صحیحی است، و فقط در موردی که طهارت واقعی ثوب اثر دیگری مانند نفی نجاست ملاقِی داشته باشد، می توان از این اشکال به این نحو پاسخ داد که:

به لحاظ اثر دیگر نقض عملی یقین به شکّ صادق می باشد و در نتیجه استصحاب طهارت جاری خواهد بود، و همین کافی است که در رتبه متأخره بر جریان استصحاب، آثار مترتّب بر نفس استصحاب طهارت نیز إثبات شود.

جواب از مناقشه؛

و لکن این اشکال مبتنی بر إنحصار شرطیّت نماز به إحراز الطهاره می باشد، و لکن ظاهر اینست که مراد صاحب کفایه تعیّن شرطیت إحراز طهارت نمی باشد؛

چرا که از نظر فقهی واضح است که مجرّد طهارت واقعی برای صحّت نماز کافی است و اگر چه شخص در هنگام نماز محرز طهارت نبود، بلکه استصحاب نجاست جاری بود و لکن به قصد رجاء نماز می خواند و سپس طهارت ثوب کشف می شود. بنابراین مراد مرحوم صاحب کفایه شرطیت جامع میان طهارت واقعیه و إحراز الطهاره برای شخص ملتفت در حین نماز می باشد، و مراد از إحراز طهارت نیز أعمّ از إحراز وجدانی و إحراز تعبّدی و قیام حجّت بر طهارت می باشد، حال حجّت أماره باشد و یا أصل. و در شخص غافل نه طهارت شرط می باشد و نه إحراز طهارت. و این مبنی همان نظری است که ایشان در بحث إجزاء به آن ملتزم شده و فرموده اند: شرط صحّت واقعی نماز برای ملتفت جامع طهارت می باشد، أعمّ از طهارت واقعی و طهارت ظاهری.

مناقشه؛

و لکن محقق عراقی بر این مبنی اشکال نموده و فرموده است:

اگر جامع طهارت واقعی و طهارت ظاهری شرط باشد، دو اشکال اساسی وارد خواهد بود؛

اشکال أوّل: طبق این مبنی جریان استصحاب طهارت واقعی مشکل خواهد بود.

اشکال دوم: شرطیّت جامع محال می باشد.

أمّا اشکال أوّل: اگر اثر به لحاظ شرطیّت خصوص جامع مترتب بر جامع باشد، استصحاب طهارت واقعی جاری نخواهد بود؛ نه به نحو استصحاب فرد و نه به نحو استصحاب حصّه (حصّه ای از کلّی طهارت که در ضمن این فرد از طهارت واقعی بود) و نه به نحو استصحاب کلّی؛

أمّا استصحاب فرد؛ استصحاب فرد یعنی استصحاب فرد با عوارض فردیه و شخصیه آن، که این استصحاب در مقام جاری نمی شود؛ چرا که فرد موضوع اثر نمی باشد، بلکه جامع موضوع اثر می باشد؛

برای مثال: اگر گفته شود: «إذا وجد إنسان فی الدار فتصدّق» و انسان در ضمن زید موجود باشد و احتمال بقاء زید نیز وجود دارد، که در این فرض استصحاب بقاء زید جاری نمی شود؛ چرا که زید موضوع اثر شرعی نمی باشد و موضوع اثر کلّی انسان می باشد. در این مثال فقط استصحاب کلّی انسان و یا استصحاب حصّه (که یعنی حصّه ای از کلّی انسان که در ضمن زید می باشد با صرف نظر از عوارض فردیه) جاری می شود؛ چرا که موضوع اثر شرعی کلّی انسان می باشد که این کلّی در ضمن حصّه موجود در ضمن زید، نیز وجود دارد.

حال طبق این مبنی در مقام استصحاب طهارت واقعی این فرد از ثوب جاری نخواهد بود؛ چرا که فرد از طهارت واقعی موضوع اثر شرعی نیست، بلکه جامع طهارت موضوع اثر شرعی است.

أمّا استصحاب حصّه؛ استصحاب حصّه اگر چه جریان آن در موارد دیگر مشکلی ندارد و لکن در مقام مبتلی به مشکل می باشد، و آن عبارت از این است که: اگر اثر مترتّب بر کلّی و جامع باشد، أوّلین حصه موضوع اثر خواهد بود، نه حصه دوم؛

برای مثال: اگر گفته شود: «إذا وجود انسان فی الدار فتصدّق» و زید ابتدا داخل در منزل شود و سپس عمرو، در این فرض موضوع اثر شرعی حصه ای از انسان که در ضمن زید می باشد، موضوع اثر است، نه حصه در ضمن عمرو؛ چرا که اثر مترتب بر صرف الوجود می باشد که به حصّه أوّل محقق می شود و دومین وجود حصّه اثر ندارد.

بنابراین در مقام استصحاب حصه کلّی طهارت که در ضمن طهارت واقعی می باشد، در فرضی جاری خواهد بود که جامع در ضمن آن موجود شده باشد تا طهارت واقعی موضوع اثر شرعی باشد و آن در فرضی است که قبل از استصحاب و در رتبه سابق بر آن، طهارت واقعی موجود باشد و استصحاب موافق با واقع باشد، و إلّا اگر استصحاب طهارت واقعی مخالف واقع باشد، به اینکه طهارت واقعی موجود نباشد، در این فرض استصحاب طهارت واقعی جاری نخواهد بود؛ چرا که عدم وجود طهارت واقعی نشانگر این است که جامع طهارت در ضمن حصه استصحابیه از طهارت که عبارت از طهارت ظاهری باشد، محقق شده است و آن أوّلین حصّه جامع طهارت می باشد، نه در ضمن طهارت واقعی، بنابراین طهارت واقعی موضوع اثر شرعی نخواهد بود تا استصحاب در آن جاری شود.

پس اثر در فرضی بر استصحاب طهارت واقعی مترتب خواهد بود که این استصحاب موافق با واقع باشد و در واقع طهارت واقعی موجود باشد، که این طهارت واقعی از آن جهت که در زمان مسبوق بر طهارت ظاهریه استصحابیه می باشد، کلّی در ضمن آن محقق شده و آن اثر پیدا کرده است، و این بدین معناست که جریان استصحاب طهارت مشروط به موافقت آن با واقع و فرع بر آن می باشد! در حالی که این معنی معقول نیست؛ چرا که أوّلاً ـ با فرض شکّ در طهارت، وجود طهارت قابل إحراز نخواهد بود و ثانیاً بر فرض إحراز طهارت واقعی دیگر نیازی به استصحاب آن نخواهد بود.

الأصول العمليه/الإستصحاب /الصحيحه الثانيه لزراره؛ الإشكال علی الفقره الثالثه ۹۴/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العمليه/الإستصحاب /الصحيحه الثانيه لزراره؛ الإشكال علی الفقره الثالثه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تصحيح استناد امام عليه السلام به استصحاب طهارت برای اثبات عدم لزوم إعاده صلاه در صحيحه ثانيه زراره بود، كه مرحوم آخوند فرمودند: وجه تصحيح اين است كه شرط صحّت نماز جامع طهارت واقعی و ظاهری می باشد و استصحاب در أثناء نماز موجِد شرط صحّت نماز می باشد، بنابراين نماز صحيح خواهد بود.

مناقشه؛

محقق عراقی فرمودند:

قول به شرطيّت جامع طهارت مبتلی به دو اشكال می باشد:

اشكال أوّل؛

بنابر قول به شرطيّت جامع طهارت، استصحاب طهارت جاری نخواهد بود؛ نه به شكل استصحاب فرد و نه به شكل استصحاب حصّه و نه به شكل استصحاب جامع و كلّی؛

أمّا وجه عدم جريان استصحاب فرد؛

قانون كلّی در جريان استصحاب، جريان آن در موضوع حكم شرعی می باشد، بنابراين اگر موضوع حكم شرعی كلّی باشد، استصحاب فرد (وجود مركّب از عوارض شخصيه و فرديه) استصحاب در موضوع حكم شرعی نخواهد بود؛

برای مثال؛ اگر شارع بفرمايد: «إن كان انسان فی الدّار فتصدّق»؛ با توجّه به اينكه موضوع لزوم صدقه كلّی انسان می باشد، استصحاب بقاء زيد در خانه با لحاظ عوارض فرديه آن جاری نخواهد بود؛ چرا كه فرد موضوع لزوم صدقه نمی باشد. بلكه طبق اين فرض استصحاب يا بايد در كلّی انسان جاری شود و يا در حصّه ای از كلّی انسان كه در ضمن اين فرد بدون لحاظ عوارض فرديه آن جاری شود.

و در مقام نيز طهارت واقعی فردی از جامع می باشد، كه جامع خود موضوع اثر شرعی است، نه طهارت واقعی، بنابراين استصحاب طهارت واقعی به عنوان استصحاب فرد جاری نخواهد بود.

أمّا وجه عدم جریان استصحاب حصّه؛

چرا که اگر صرف الوجود یک کلّی موضوع اثر شرعی باشد، أوّلین وجود آن حصّه موضوع اثر شرعی است، نه وجود ثانی آن، بنابراین برای اینکه استصحاب در حصه در ضمن طهارت واقعی جاری شود، باید این حصه موضوع اثر شرعی باشد و برای اینکه این حصّه موضوع اثر شرعی باشد، باید این حصّه در ضمن طهارت واقعی أوّلین فرد و وجود از جامع طهارت در خارج باشد تا استصحاب در آن جاری شود، و إلاّ اثر شرعی مستند به این حصّه نخواهد بود؛

بنابراین اگر استصحاب طهارت مخالف با واقع و کاذب بود، أوّلین حصّه از جامع طهارت ظاهریه استصحابیه خواهد بود و آن موضوع اثر شرعی خواهد بود، نه طهارت واقعی.

با توجّه به این مطلب اشکال مهمّی لازم می آید، و آن عبارت از این است که:

با توجّه به این دو جهت (شرطیّت موضوع اثر شرعی بودن مستصحب و توقف ترتّب اثر شرعی بر حصّه در ضمن طهارت واقعی بر وجود طهارت واقعی) جریان استصحاب حصّه در ضمن طهارت واقعی مشروط به وجود طهارت واقعی و موافقت آن با واقع می باشد، که این توقّف محال است؛ چرا که یا إحراز مطابقت این حکم ظاهری با واقع می شود و یا إحراز نمی شود؛ طبق فرض أوّل با وجود إحراز علم به واقع حاصل می شود که دیگر حکم ظاهری موضوع نخواهد داشت تا استصحاب جاری شود، و طبق فرض دوم با وجود شکّ در موافقت استصحاب با واقع، شکّ در شرط جریان آن خواهد بود، پس قابل وصول به مکلّف نخواهد بود.

ص: ۲۸۶

ممکن است گفته شود:

انطباق صرف الوجود بر حصّه در ضمن طهارت واقعی منحصر به فرض سبق وجود طهارت واقعی بر طهارت ظاهری نمی باشد، بلکه فرض دیگری نیز متصوّر است که در آن فرض نیز صرف الوجود منطبق بر حصّه در طهارت ظاهری می باشد و آن صورتی است که هیچ یک از دو حصّه در ضمن طهارت واقعی و طهارت ظاهری موجود نباشد، به این که نه طهارت واقعی باشد و نه استصحاب طهارت جاری باشد، که در این صورت از آن جهت که هیچ یک از دو حصّه سبق زمانی در وجود بر حصّه دیگر ندارد و هر یک صلاحیّت سبق در وجود را دارد، استناد اثر به هر یک از دو حصه ممکن خواهد بود. به عبارت دیگر می توان گفت: حصه در ضمن طهارت واقعی موضوع اثر شرعی است و لکن این حصّه موجود نشده است و حصّه در ضمن طهارت ظاهری نیز موضوع اثر شرعی است و لکن این حصّه نیز موجود نشده است. بنابراین قرار گرفتن حصّه طهارت واقعی به عنوان موضوع اثر شرعی متوقف بر وجود طهارت واقعی نمی باشد، بلکه متوقّف بر أحد الأمرین خواهد بود؛ یا موجود باشد و در وجود از جهت زمان سابق باشد و یا هیچیک از طهارت واقعی و طهارت ظاهری موجود نباشد.

و لکن این مطلب تمام نیست؛

چرا که طبق این کلام قرار گرفتن حصّه طهارت واقعی به عنوان موضوع اثر شرعی فرع بر عدم جریان استصحاب است، که این بدین معنی خواهد بود که: جریان استصحاب مشروط به عدم جریان آن می باشد! که این محال است. و وجه آن این است که:

موضوع اثر شرعی بودن حصّه طهارت واقعی در دو فرض قابل تصوّر می باشد که در هر دو فرض جریان استصحاب محال است:

أوّل: فرض وجود طهارت واقعی؛ در این فرض تعبّد به استصحاب از آن جهت که مشروط به موافقت آن با واقع می باشد، محال است.

دوم: فرض عدم طهارت ظاهری و عدم جریان استصحاب طهارت؛ در این فرض جریان استصحاب مشروط به عدم جریان آن خواهد بود، که این محال است. بنابراین استصحاب حصّه در ضمن طهارت واقعی جاری نخواهد بود.

أمّا وجه عدم جریان استصحاب جامع؛

جریان استصحاب جامع محال می باشد؛

چرا که فرض این است که یک فرد از جامع طهارت، استصحاب طهارت می باشد، که این بدین معناست که: این فرد از جامع در طول استصحاب موجود می شود و جامع از این فردی که در رتبه متأخّر از استصحاب می باشد، انتزاع می شود، در حالی که این أمر محال است؛

چرا که در استصحاب تقدّم رتبی واقع متیقّن که مستصحب باشد و لحاظ آن، بر استصحاب لازم است و باید متیقن سابق و مشکوک لاحق مانند جامع در مقام، با قطع نظر از استصحاب و در رتبه مقدّم بر آن لحاظ شود و سپس استصحاب در آن جاری شود، بنابراین در مقام جریان استصحاب در واقع که جامع طهارت است، از آن جهت که از فرد خود که طهارت ظاهریه در طول استصحاب باشد، انتزاع می شود، محال است؛ چرا که شیئی که در رتبه متأخره از استصحاب موجود می شود، محال است که در رتبه متقدّمه بر آن لحاظ شود! بنابراین استصحاب جامع الطهاره نیز محال است.

اشکال دوم:

شرطیّت جامع طهارت واقعی و طهارت ظاهری محال می باشد؛

چرا که جامع میان دو فرد طولی قابل لحاظ و تصوّر نیست؛ در مقام طهارت ظاهری در طول طهارت واقعی می باشد و این دو فرد در دو رتبه قرار دارند، که در اینصورت فرض جامع واحد برای آن دو ممکن نخواهد بود؛ چرا که با لحاظ واحد دو فرد طولی را نمی توان لحاظ نمود و لحاظ جامع واحد خلف طولیت دو فرد طولی است.

سپس محقق عراقی فرموده است:

حلّ اشکال در صحیحه به این است که گفته شود: طهارت واقعی شرط نماز می باشد و نماز در ثوب نجس در موارد عذر، مسقط تکلیف می باشد، نه واجد شرط، تا گفته شود: شرط تکلیف جامع طهارت می باشد.

جواب از مناقشه؛

و لکن به نظر ما این فرمایشات ناتمام است:

أمّا اشکال به استصحاب فرد؛ و اینکه ایشان فرمود: (در فرض ترتّب اثر بر کلّی، استصحاب فرد جاری نمی باشد)؛

أوّلاً: این مطلب صحیح نیست؛ چرا که وجه مذکور در عدم ترتّب استصحاب فرد در فرض ترتّب اثر بر کلّی، اشکال مثبتیت استصحاب فرد می باشد، در حالی که این اشکال صحیح نیست؛ چرا که در خارج و وجود فرد و کلّی متحّد می باشند، و این دو دو عنوان متباین و لازم و ملزوم نمی باشند، بنابراین با عنوان «فوت» و عنوان «عدم الإتیان» تفاوت دارد؛

برای مثال: اگر شارع بفرماید: «إن کان انسان فی الدّار فتصدّق»؛ استصحاب بقاء زید جاری می شود و اثر که لزوم تصدّق باشد، مترتّب می گردد؛ چرا که عرف کلّی را موجود به عین وجود فرد می داند، بنابراین با اثبات فرد ترتّب آثار کلّی بر فرد مثبت نخواهد بود.

همانگونه که در عکس آن نیز استصحاب کلّی و ترتّب آثار فرد بر آن مثبت نخواهد بود؛

برای مثال: اگر شارع بفرمایـد: «إذا کان زیـد فی الدّار فتصدّق و إذا کان عمرو فی الدّار فتصدّق» و فرض علم به وجود یکی از آن دو دیروز در خانه می باشد، حال امروز احتمال بقاء هر یک از آن دو در خانه وجود دارد؛ در این فرض أرکان استصحاب در جامع أحدهما تمام خواهد بود و استصحاب در این جامع جاری خواهد شد؛ چرا که این جامع اگر چه خود موضوع اثر شرعی نمی باشد و لکن مشیر به واقع تفصیلی موضوع اثر شرعی که یا زید باشد و یا عمرو، است.

بنابراین صحیح نیست که در این مثال گفته شود: کلّی (چه کلّی طبیعی: «انسان» و چه کلّی انتزاعی: «أحدهم») از آن جهت که موضوع اثر شرعی نمی باشد، استصحاب در آن جاری نخواهد بود، و آنچه موضوع اثر شرعی است، فرد است که أرکان استصحاب در آن تمام نیست تا استصحاب در آن جاری شود؛ چرا که یقین به حدوث فرد نمی باشد تا استصحاب بقاء زید و یا استصحاب بقاء عمرو جاری شود.

ثانیاً: بر فرض تسلیم عدم جریان استصحاب فرد، و لکن این در فرضی است که مقصود از جریان آن اثبات موضوع برای حکم شرعی باشد؛ مانند اینکه استصحاب بقاء زید شود تا وجوب تصدّق که موضوع آن کلّی انسان است، مترتّب شود، أمّا استصحاب فرد در مقام امتثال و به قصد اثبات امتثال و إحراز آن (نه به قصد اثبات موضوع شرعی و ترتیب اثر شرعی بر آن) مشکلی نخواهد داشت؛ تکلیف شرعی که وجوب نماز همراه با جامع طهارت ثوب باشد، روشن است و حال در فرض شکّ در طهارت ثوب، استصحاب طهارت واقعی جاری می شود تا با اثبات تحقق فردی از جامع طهارت، امتثال إحراز و قاعده اشتغال نفی شود؛ چرا که موضوع قاعده اشتغال و حکم عقل به آن عدم إحراز إتیان به فردی از افراد طبیعت مأمور بها می باشد، که با قیام حجّت بر وجود فرد، عقل دیگر حکم به احتیاط و إحراز امتثال نمی کند.

أمّا اشکال به استصحاب حصّه؛

أوّلاً: برای اینکه مستصحب موضوع اثر شرعی باشد و استصحاب جاری شود، صدق قضیه شرطیه کافی است؛ «إذا وجد الواقع المستصحب ترتّب علیه الأثر»، و إلاّ اگر فعلیّت این قضیه شرطیه در جریان استصحاب معتبر باشد، هیچگاه استصحاب جاری نخواهد بود؛ مانند استصحاب بقاء طهارت از حدث! بلکه گفته می شود: در صحّت جریان استصحاب طهارت صدق این قضیه شرطیه «اگر طهارت از حدث موجود باشد، نماز صحیح است» کافی است و اگر چه اگر طهارت از حدث بالفعل موجود نباشد، نماز صحیح نخواهد بود و اثر مترتّب نخواهد شد.

حال در مقام نیز صدق همین قضیه شرطیه در جریان استصحاب حصّه در ضمن طهارت واقعی کافی است که «اگر واقع طهارت موجود باشد، نماز صحیح خواهد بود»، و این قضیه در مقام صادق است؛ چرا که اگر طهارت واقعی موجود باشد، از آن جهت که حصّه در ضمن آن، در زمان سابق بر حصّه دیگر می باشد، صرف الوجود جامع بر آن منطبق خواهد بود، بنابراین اثر شرعی جامع مستند به آن و مترتب بر آن خواهد شد.

و این مطلب که: (اگر طهارت واقعی نباشد، جامع یا منطبق بر استصحاب طهارت و اثر مستند به آن و یا جامع منتفی خواهد بود) اشکالی در جریان استصحاب طهارت واقعی ایجاد نمی کند، بلکه مهمّ ترتّب اثر بر واقع طهارت بر فرض و تقدیر وجود آن می باشد.

و ثانیاً: در مقام هیچ سبق و لحوق زمانی میان طهارت واقعی و ظاهری نمی باشد؛ چرا که هر دو فرد در زمان واحد موجود می شوند و در زمان واحد واقع طهارت موجود است و استصحاب طهارت جاری می باشد، و فقط واقع طهارت سبق رتبی نسبت به طهارت ظاهری دارد و لکن استناد صرف الوجود و وجود جامع به وجود أسبق رتبی وجهی ندارد.

ص: ۲۹۱

بنابراین در مقام هیچیک از دو فرد از طهارت در زمان سابق بر دیگری نمی باشد، پس هر دو موضوع اثر شرعی و اثر شرعی مستند به هر دو خواهد بود. بنابریان صحّت نماز مستند هم به طهارت واقعی و هم به طهارت ظاهری می باشد، نه به خصوص طهارت واقعی.

أمّا اشکال به استصحاب جامع؛

مراد از جامع، کلّی با تجرید جمیع خصوصیات شخصی و فردی می باشد، نه کلّی با لحاظ جمیع خصوصیات! مانند مطلق که رفض القیود می باشد، نه جمع القیود، بنابراین اشکالی ندارد که کلّی از فردی که در طول آن موجود می شود، انتزاع شود؛

برای مثال: کذب این قول که «الکذب لیس بحرام» متوقف بر صدور خطاب «الکذب حرام» از شارع می باشد، بنابراین کذب قول أوّل از این خطاب شرعی که مشتمل بر جامع «الکذب» است، متأخّر رتبی می باشد، حال آیا عنوان «الکذب» در خطاب شرعی، شامل این فرد از کذب نخواهد بود؟! بلکه صحیح شمول آن است؛ چرا که جامع رفض القیود می باشد، نه لحاظ خصوصیات.

حال در مقام نیز قبل از جریان استصحاب، به جهت شکّ در بقاء طهارت واقعی، شکّ در جامع می باشد که این مجری استصحاب جامع خواهد بود؛ چرا که لحاظ جامع متوقّف بر لحاظ خصوصیات افراد نمی باشد تا توقّف جریان استصحاب جامع بر لحاظ خود استصحاب جامع لازم بیاید!

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثانیه لزراره/ الإشکال علی الفقره الثالثه ۹۴/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثانیه لزراره/ الإشکال علی الفقره الثالثه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکال به فقره ثالثه و وجه استدلال امام علیه السلام به استصحاب بقاء طهارت بر عدم لزوم إعاده نماز بود، و این اشکال بنابر مبنای شرطیت جامع طهارت مطرح شد، و سپس اشکال محقق عراقی به استصحاب جامع طهارت و شرطیت جامع طهارت ذکر شد.

ص: ۲۹۲

نکته:

به نظر ما استصحاب جامع طهارت جاری نمی باشد و فقط استصحاب فرد و یا استصحاب حصّه در ضمن طهارت واقعیه جاری می باشد، و برای این مطلب دو بیان ذکر می کنیم؛

الإستدلال؛

بیان أوّل: این بیان بیانی است که در کتاب أضواء مطرح نموده اند:

ظاهر دلیل استصحاب بقاء شکّ وجدانی در بقاء متیقّن سابق بعد از جریان استصحاب می باشد، و به عبارت دیگر ظاهر «لا تنقض الیقین بالشکّ» این است که موضوع استصحاب شکّ فعلی در بقاء متیقّن می باشد، بنابراین اگر در موردی از جریان استصحاب ارتفاع شکّ در بقاء متیقّن و علم وجدانی به عدم بقاء متیقن لازم بیاید، استصحاب جاری نخواهد بود؛ چرا که در این فرض از جریان استصحاب إرتفاع موضوع آن و در نتیجه إرتفاع خود استصحاب لازم می آید که این محال؛ ما یلزم من وجوده عدمه محال.

در مقام نیز نتیجه جریان استصحاب جامع طهارت، یقین به بقاء جامع طهارت در ضمن طهارت استصحابیه می باشد، در حالی که مقوّم و موضوع استصحاب جامع شکّ در بقاء جامع می باشد.

بله، اگر دلیل جریان استصحاب جامع دلیل خاصّ بود، به دلالت إقتضاء دانسته می شود که موضوع آن شکّ در بقاء با قطع نظر از جریان استصحاب می باشد و لکن دلیل استصحاب دلیل مطلقی است که دلالت اقتضاء ندارد.

و به نظر ما این اشکال صحیح و تمام می باشد.

بیان دوم:

این بیانی است که ما عرض می کنیم:

ما معتقدیم که ظاهر دلیل استصحاب یا استصحاب فرد است و یا استصحاب حصّه، و استصحاب جامع لا بشرط خارج از مدلول دلیل استصحاب می باشد؛

ص: ۲۹۳

توضیح مطلب:

در بحث استصحاب کلّی قسم ثالث خواهد آمد که استصحاب در این قسم از کلّی جاری نمی باشد؛ برای مثال: یقین به وجود انسان در ضمن زید دیروز در خانه و یقین به ارتفاع این حصّه امروز می باشد، و احتمال وجود انسان در ضمن عمرو دیروز نیز وجود دارد که در صورت وجود آن احتمال بقاء آن تا به امروز نیز می باشد؛

در این فرض برخی مانند مرحوم شیخ انصاری فرموده اند: استصحاب کلّی انسان جاری می باشد؛ چرا که علم به وجود کلّی انسان دیروز و شکّ در بقاء آن می باشد.

و لکن مشهور متأخرین قائل به عدم جریان استصحاب کلّی در این قسم می باشند و این نظر صحیح است؛ چرا که متیقّن سابق وجود کلّی انسان لا بشرط من وجوده فی ضمن زید أم فی ضمن عمرو نمی باشد، بلکه متیقّن سابق وجود کلّی انسان در ضمن زید می باشد و ظاهر از «لا تنقض الیقین بالشکّ» حکم به بقاء همان وجود شخصی متیقّن می باشد، بنابراین در این مثال یا باید انسان در ضمن زید و یا خود زید استصحاب شود و لکن علم به ارتفاع هر دو می باشد، و استصحاب کلّی انسان لا بشرط خارج از مدلول دلیل استصحاب می باشد.

و در مورد کلّی قسم ثانی نیز استصحاب کلّی لا بشرط جاری نمی باشد، بلکه در این مورد فقط استصحاب حصّه کلّی انسان جاری می باشد؛ زیرا علم به وجود دیروز کلّی انسان یا در ضمن زید و یا در ضمن عمرو و شکّ در بقاء آن حصّه موجود سابق می باشد، بنابراین استصحاب حصّه انسان و اگر چه به نحو حصّه مردّد جاری خواهد بود.

ص: ۲۹۴

حال در مقام نیز آنچه متیقّن سابق می باشد، جامع طهارت در ضمن طهارت واقعی می باشد، نه طهارت لا بشرط، بنابراین استصحاب جامع طهارت لا ـ بشرط جاری نخواهد بود، بلکه فقط یا باید جامع طهارت در ضمن طهارت واقعی به عنوان استصحاب حصّه، استصحاب شود و یا طهارت واقعی به عنوان استصحاب فرد، استصحاب شود.

و در مقام اشکالی در جریان استصحاب طهارت واقعی نمی باشد؛ چرا که استصحاب آن به جهت آثار شرعی دیگر آن اشکالی ندارد، و همچنین استصحاب آن به جهت إحراز امتثال نیز مشکلی ندارد و اگر چه موضوع اثر شرعی نباشد.

نکته:

محقق عراقی فرمود: شرطیّت جامع طهارت محال می باشد؛

استدلال؛

برای این مطلب می توان دو بیان ذکر نمود؛

بیان أوّل:

استصحاب طهارت مصداق جامع الطهاره می باشد و این استصحاب تا موضوع اثر شرعی نباشد، جاری نخواهد بود، بنابراین استصحاب طهارت متأخّر از اثر شرعی است، و طبق فرض اثر شرعی در مقام خصوص شرطیّت طهارت برای نماز می باشد، بنابراین استصحاب طهارت از شرطیّت طهارت متأخّر می باشد؛ حال اگر استصحاب طهارت خود متعلّق شرطیّت طهارت و موضوع آن قرار بگیرد، تقدّم رتبی آن بر شرطیّت از جهت تقدیم معروض بر عارض و موضوع بر حکم لازم می آید؛ زیرا معروض شرطیّت که موضوع آن باشد، متقدّم بر خود شرطیت که حکم آن باشد، است، بنابراین لازم می آید استصحاب طهارت که متأخّر از شرطیّت الطهاره بود، در عین حال متقدّم بر آن نیز باشد، که این تهافت در رتبه و محال می باشد.

مناقشه در استدلال؛

و لکن به نظر ما (با صرف نظر از اشکال در مبانی محقق عراقی) این مطلب تمام نیست؛

آنچه شرط و موضوع شرطیت می باشد، جامع الطهاره می باشد، نه خصوصیّات افراد، و جامع طهارت متقدّم رتبی بر شرطیّت می باشد، و این تنافی ندارد که یک فرد از این جامع، از شرطیّت متأخّر باشد؛

برای مثال: در جعل شرعی «الکذب حرام» عنوان «الکذب» جامع می باشد که متقدّم بر حکم خود که حرمت باشد، است، و لکن این تنافی ندارد که این قول «الکذب لیس بحرام» که فردی از جامع «الکذب» است، از حکم به حرمت و جعل تحریم متأخّر رتبی باشد، در عین حال که جامع خود در رتبه متقدّم بر این حکم می باشد.

استدلال؛

بیان دوم:

آنچه شرط صحّت نماز می باشد، جامع طهارت است، بنابراین استصحاب جامع طهارت جاری خواهد بود، و استصحاب جامع خود فرع بر وجود جامع می باشد؛ یعنی باید جامع باشد تا استصحاب آن به عنوان یک فرد از طهارت تصویر شود و إلّا اگر جامع نباشد، استصحاب آن معنی نخواهد داشت.

و از جهت دیگر طبق آنچه به منطق ارسطو منسوب می باشد، تصویر و لحاظ جامع متوقف بر لحاظ و تصویر افراد و قیاس آنان با یکدیگر و إلغاء ما به الإمتیاز و انتزاع ما به الإشتراک میان آنان است، که همان جامع باشد؛ یعنی برای لحاظ جامع انسان، باید زید و عمرو لحاظ شود و خصوصیّات آنان مانند سفیدی و سیاهی و بلندی قد و کوتاهی آن، تجرید و إلغاء شود و ما به الإشتراک آن دو که انسانیت باشد، إنتزاع شود، که همان جامع انسان خواهد بود.

حال با توجّه به این مطلب بنابر شرطیّت جامع طهارت اشکال دور واضح می شود؛

استصحاب جامع طهارت فردی از جامع طهارت می باشد، بنابراین از جهتی تصوّر این فرد فرع بر تصوّر جامع طهارت می باشد، و از جهت دیگر تصوّر جامع فرع بر تصوّر افراد آن (طهارت واقعی و استصحاب جامع طهارت) می باشد، بنابراین تصوّر جامع فرع بر تصوّر استصحاب جامع طهارت می باشد، که این دور می باشد.

مناقشه در استدلال؛

و لکن این بیان نیز صحیح نیست؛

أوّلاً: این مطلب منسوب به منطق ارسطو صحیح نیست؛

زیرا در تصویر و لحاظ جامع، نیاز به تصویر افراد و قیاس آنان به یکدیگر نمی باشد، بلکه می توان یک فرد را لحاظ نمود و خصوصیّات آن را به مقداری که نیاز است، إلغاء نمود و أخذ به خصوصیّات باقی به نمود و آن را به عنوان جامع لحاظ کرد، و لحاظ ما به الإشتراک معیار و انضباط خاصّی ندارد، بلکه وابسته به دلخواه خود شخص لاحِظ می باشد، که گاهی جمیع خصوصیّات غیر از نطق تجرید می شود و نطق به عنوان ما به الإشتراک لحاظ می شود و گاهی رجولیت به عنوان ما به الإشتراک و گاهی انوثیت و دیگر خصوصیّات به عنوان ما به الإشتراک لحاظ می شود. بنابراین در لحاظ ما به الإشتراک نیاز به تصویر افراد نیست، پس تصویر جامع متوقف بر لحاظ فرد واحد می باشد.

حال در مقام نیز برای تصوّر و لحاظ جامع طهارت، لحاظ خصوص طهارت واقعی و تجرید حیث واقعی بودن آن و أخذ به حیث طهارت به عنوان ما به الإشتراک کافی است، که این حیث جامع خواهد بود.

ثانیاً: در لحاظ جامع طهارت نیازی به لحاظ طهارت واقعی و استصحاب جامع طهارت نمی باشد، تا اشکال دور لازم بیاید، بلکه در تصویر آن لحاظ طهارت واقعی به همراه استصحاب طهارت واقعی کافی است.

ص: ۲۹۷

و در اشکال به استحاله شرطیّت جامع، نباید اشکالات سابق مانند عدم جریان استصحاب فرد أخذ شود و إلّا این اشکال وجه مستقلّ و اشکال دومی نخواهد بود.

تمام این مطالب بنابر مبنای شرطیّت جامع الطهاره بود.

أمّا مبنی شرطیّت طهارت واقعی و مسقطیّت نماز در ثوب نجس عن عذر؛

طبق این مبنی استصحاب طهارت واقعی به جهت إحراز امتثال جاری خواهد بود، خصوصاً بنابر این که نماز در طهارت واقعی فرد أکمل باشد.

أمّا مبنای مانعیّت نجاست؛

که عمده در آن دو مبنی بود: مانعیت نجاست معلومه و مانعیت نجاست متنجّزه؛

در کتاب أضواء و آراء فرموده اند:

ثمره میان این دو مبنی عبارت از این است که:

اگر در موردی أصل غیر محرز مانند أصاله الإحتیاط جاری باشد، مانند شبهه حکمیه قبل الفحص؛ مثل شکّ در نجاست خون تخم مرغ با علم به اصابت آن به ثوب، در این فرض بنابر مانعیت نجاست معلومه، نماز صحیح خواهد بود؛ چرا که نجاست معلوم نمی باشد. و لکن بنابر مانعیت نجاست منجّزه، نماز باطل خواهد بود؛ چرا که با وجود أصل احتیاط نجاست منجّزه خواهد بود.

و لکن این ثمره تمام نمی باشد؛

زیرا اگر چه این ثمره قابل تصوّر می باشد و لکن از نظر مشهور در فقه این ثمره صحیح نیست؛ زیرا در فرض علم به اصابت شیء مشکوک النجاسه به ثوب و شکّ در نجاست آن به نحو شبهه حکمیه، مشهور قائل به بطلان صلاه و جریان أصاله الإشتغال می باشند؛

زیرا دلیل بر إجزاء نماز در ثوب نجس، صحیحه محمّد بن مسلم می باشد که این صحیحه مختصّ به فرض جهل به موضوع و شکّ در إصابت می باشد، و شامل شکّ در حکم نمی باشد؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ذَکَرَ الْمَنِیَّ فَشَدَّدَهُ وَ جَعَلَهُ أَشَدَّ مِنَ الْبَوْلِ ثُمَّ قَالَ إِنْ رَأَیْتَ الْمَنِیَّ قَبْلَ أَوْ بَعْدَ مَا تَدْخُلُ فِی الصَّلَاهِ فَعَلَیْکَ إِعَادَهُ الصَّلَاهِ وَ إِنْ أَنْتَ نَظَرْتَ فِی ثَوْبِکَ فَلَمْ تُصِبْهُ ثُمَّ صَلَّیْتَ فِیهِ ثُمَّ رَأَیْتَهُ بَعْدُ فَلَا إِعَادَهَ عَلَیْکَ وَ کَذَلِکَ الْبَوْلُ .

و مشهور حدیث لا تعاد را در این موارد جاری نمی دانند.

آقای صدر در بحوث فرموده اند:

اگر نجاست معلومه مانع باشد، در موارد شکّ در نجاست، یقین به عدم نجاست معلومه می باشد، پس نیازی به استصحاب نخواهد بود؛ چرا که علم وجدانی به إرتفاع مانع می باشد. و لکن اگر نجاست متنجّزه مانع باشد، به جهت رفع تنجز نیاز به استصحاب طهارت خواهد بود؛ چرا که بنابر مبنای حقّ الطاعه، أصل بر تنجّز می باشد، بنابراین برای رفع تنجّز باید رجوع به أصل طهارت و قاعده طهارت نمود. و بنابر مبنای برائت عقلیه، اگر چه أصل بر عدم تنجّز می باشد و لکن جعل أصل طهارت و جریان آن به عنوان تأکید حکم عقل و یا به جهت منع جریان استصحاب و یا به جهت توهّم مانعیت نجاست مشکوک صحیح خواهد بود.

کلام استاد؛

و نکته ای که باید توجّه داشت، عبارت از این است که:

نجاست اگر چه حکم وضعی است و تنجّز حکم وضعی معنی ندارد و لکن در مقام مراد از تنجّز نجاست تنجّز تقدیری است؛ یعنی باید نجاست به عنوان حکم تکلیفی فرض شود، در هر موردی که حکم تکلیفی منجّز باشد، نجاست نیز متنجّزه خواهد بود.

و لکن به نظر ما فرمایش ایشان در فرض مانعیت نجاست معلومه قابل مناقشه می باشد:

ص: ۲۹۹

و مراد از نجاست معلومه، نجاستی است که حجّت بر آن قائم شده است؛ زیرا به طور قطع مانعیت نجاست منحصر به نجاست معلومه نمی باشد، بلکه نجاست مستصحبه و نجاستی که بیّنه بر آن قائم شده است، نیز مانع می باشد. حال طبق این معنی در فرض شکّ در نجاست، جعل استصحاب طهارت و قاعده طهارت به غرض نفی قیام حجّت بر نجاست اشکالی نخواهد داشت.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره ۹۴/۱۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره

بحث در صحیحه ثالثه زراره بود؛ در فقره دوم این صحیحه شش احتمال وجود دارد، که فقط دو احتمال آن با استصحاب تناسب دارد؛

احتمال أوّل:

مراد از عنوان «یقین» در «لا ینقض الیقین بالشکّ» یقین سابق به عدم رکعت رابعه باشد، و مراد از عنوان «شکّ» شکّ لاحق در إتیان به این رکعت رابعه باشد؛ طبق این احتمال مدلول فقره استصحاب خواهد بود.

احتمال دوم:

مراد یقین به عدم إتیان صلاه صحیحه باشد؛ یعنی یقین سابق به عدم إتیان به صلاه صحیحه قبل از شروع نماز را با شکّ در إتیان به آن نقض نکن؛

توضیح مطلب؛ اگر مکلّف در شکّ بین سه و چهار بناء بر أکثر و رکعت چهارم بگذارد و دیگر نماز احتیاط هم نخواند، شکّ در اتیان به نماز صحیحه خواهد بود؛ چرا که إحتمال نقصان وجود دارد. و همچنین اگر بناء بر أقلّ بگذارد و إتیان به رکعت دیگری به نحو متصله شود، در این صورت نیز شکّ در إتیان به صلاه صحیحه لازم خواهد آمد؛ چرا که احتمال زیاده در رکعت وجود دارد. حال حضرت می فرماید: (یقین سابق خود را به این دو نحو از عمل نقض نکن، بلکه بناء بر أکثر بگذار و سلام بده و بعد از نماز رکعت منفصله بیاور، که با این عمل إتیان به صلاه صحیحه إحراز می شود)، و اگر در واقع نماز نقصان داشته و در رکعت سوم ختم شده باشد، آن تشهد و سلام مبطل نخواهد بود؛ چرا که زیاده عن عذر در غیر أرکان می باشد.

ص: ۳۰۰

و این احتمال نیز با استصحاب تناسب دارد.

و به نظر ما این احتمال از احتمال أوّل أقرب می باشد و با فقرات دیگر مثل «و لا یدخل الشکّ فی الیقین و لا یخلط أحدهما بالآخر» نیز تناسب بیشتری دارد؛ زیرا طبق این احتمال مراد این خواهد بود که: شکّ در إتیان به نماز صحیح به این است که یا نماز را در همین رکعت مشکوک رها کند و یا یک رکعت متصله به آن اضافه نماید، که در این صورت دوم خلط الیقین

بالشکّ و إدخال الشکّ فی الیقین لازم می آید.

و همچنین این احتمال با أخبار دیگر نماز احتیاط نیز تناسب دارد؛

صحیحه عبدالرّحمن بن حجّاج؛

عَنْ أَبِی إِبْرَاهِیمَ ع فِی السَّهْوِ فِی الصَّلَاهِ فَقَالَ تَبْنِی عَلَی الْیَقِینِ وَ تَأْخُذُ بِالْجَزْمِ وَ تَحْتَاطُ بِالصَّلَوَاتِ کُلِّهَا.

احتمال سوم:

احتمالی است که مرحوم شیخ استظهار نموده است:

با توجّه به این مطلب که مقتضای استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم، لزوم بناء بر أقلّ و ضمّ رکعت متصله می باشد، و اینکه این نتیجه خلاف مذهب شیعه و خلاف ظاهر فقره أولی از این صحیحه که در مورد نماز احتیاط منفصل است، می باشد، دانسته می شود که مراد از این صحیحه قاعده البناء علی الیقین فی الشکّ فی الرکعات می باشد؛ یعنی مفاد آن همان مفاد صحیحه عبدالرّحمن بن حجّاج است که شاکّ در رکعات باید به نحوی عمل کند که یقین کند که نماز صحیح انجام داده است، پس مفاد این صحیحه عبارت از این است که: حضرت علیه السلام می فرماید: (نباید یقین به إمتثال را رها کند و به سراغ امتثال مشکوک برود، به این نحو که در همان رکعت مشکوک بناء بر أکثر بگذارد و سلام بدهد، بدون اینکه نماز احتیاط را به آن ضمیمه کند، و یا بناء بر أقلّ بگذارد و یک رکعت متصل به آن اضافه نماید، بلکه باید نماز احتیاط بخواند) که طبق این مفاد این صحیحه هیچ ارتباطی به استصحاب نخواهد داشت.

ص: ۳۰۱

احتمال چهارم:

مرحوم فیض در وافی و علاّمه مجلسی در بحار و مرآه العقول مطرح نموده و فرموده اند:

مراد از «لا ینقض الیقین بالشکّ» عبارت است از «لا ینقض المتیقّن بالشکّ»؛ یعنی در فرض شکّ میان سه و چهار، إتیان به سه رکعت متیقّن می باشد، این متیقّن را به جهت شکّ در رکعات باطل نکن، همانگونه که برخی از عامّه شکّ در رکعات را مبطل نماز می دانند، بلکه نماز احتیاط بخوان.

و لکن انصاف این است که این احتمال خلاف ظاهر می باشد؛

چرا که أوّلاً: حمل عنوان «یقین» بر متیقّن خلاف ظاهر است.

ثانیاً: طبق این احتمال سیاق میان عنوان «یقین» و عنوان «شکّ» از بین می رود؛ چرا که مراد از «یقین» متیقّن و مراد از شکّ همان حالت و تردید نفسانی خواهد بود.

ثالثاً: بنابر این احتمال جمله «و لکنّه ینقض الشکّ بالیقین» توجیه نمی شود؛ زیرا در این جمله نفس یقین و شکّ لحاظ شده است، نه مشکوک و متیقّن.

رابعاً: عرفی نمی باشد که امام علیه السلام در مورد شکّ میان سه و چهار، در مقابل قول به مبطلیّت شکّ در رکعات که قول شاذّ میان عامّه است، إعلان موضع نماید و بر ردّ آن سخن بگوید و لکن در همین مورد، در مقابل قول به لزوم بناء بر أقلّ که قول مشهور عامّه است، ابراز موضع نکند!

احتمال پنجم:

مراد از «لا ینقض الیقین بالشکّ» نهی از نقض یقین به صحّت سه رکعت به سبب رکعت مشکوک می باشد: «لا ینقض الیقین بصحّه الثلاث رکعات بالمشکوک»؛ یعنی در این فرض مصلّی یقین به صحّت تأهلیه سه رکعت أوّل از نماز خود دارد، حال اگر رکعت متصل دیگری ضمیمه کند و در ضمن این نماز إدخال نماید، در صحّت این نماز و صحّت تأهلیه آن سه رکعت به جهت احتمال زیاده شکّ خواهد کرد، بلکه باید رکعت منفصله ای را به آن ضمیمه کند که اگر آن سه رکعت ناقص بوده باشد، این رکعت منفصل جابر آن باشد.

این احتمال نیز خلاف ظاهر است:

چرا که أوّلاً: بنابر این احتمال لازم می آید حمل عنوان «شکّ» بر معنای مشکوک، که این خلاف ظاهر است.

ثانیاً: اثر یقین به سه رکعت نماز ترتیب صحّت تأهلیّه بر آن می باشد، و مراد از «لا ینقض الیقین بالشکّ» نقض عملی و عدم ترتیب اثر متیقّن می باشد، در حالی که إبطال قطعی نماز و عدم ضمّ رکعت چهارم به سه رکعت أوّل و یا ضمّ رکعت پنجم به آن، ناقض صحّت تأهلیّه سه رکعت نمی باشد، تا چه برسد به شکّ در ضمّ رکعت پنجم و إبطال احتمالی نماز.

به عبارت دیگر؛ صحّت تأهلیّه با إبطلال نماز زائل نمی شود تا نقض عملی سه رکعت متیقّن نماز لازم بیاید.

احتمال ششم:

«یقین» به معنای متیقن و «شکّ» به معنای مشکوک و مراد «لا تنقض المتیقن بالمشکوک» می باشد؛ یعنی آن سه رکعت أوّل که متیقّن می باشد، به سبب ضمّ رکعت متصله إبطلال نکند.

این احتمال نیز خلاف ظاهر است:

چرا که أوّلاً: حمل عنوان «یقین» و «شک» بر معنای متیقّن و مشکوک خلاف ظاهر است.

ثانیاً: بنابر این احتمال سیاق میان جمله «و لا ینقض الیقین بالشکّ» و جمله «و لکنّه ینقض الشکّ بالیقین» از بین می رود؛ زیرا معقول نیست که مراد از عنوان شکّ و یقین در جمله دوم، متیقّن و مشکوک باشد، به این معنی که «و لکنّه ینقض المشکوک بالمتیقّن»!

ثالثاً: ضمّ رکعت متصله نقض قطعی نمی باشد، بلکه نقض احتمالی است: یعنی اگر کسی در فرض شک در سه و چهار، رکعت متصله ای را به قصد رجاء ضمیمه نماید، قطع به بطلان نماز او نمی باشد، بلکه در مقام ظاهر تا زمانی که شکّ در عدد رکعات این نماز وجود دارد، نماز مجزی نخواهد بود، و به همین جهت اگر بعد از نماز، یقین شد که نماز چهار رکعت بوده است، نه یک رکعت کم و نه یک رکعت زیاد، علم به صحّت نماز حاصل می شود.

ص: ۳۰۳

البته این اشکال طبق قاعده أوّلی است و لکن اگر پذیرفته شود که ظاهر صحیحه همین احتمال ششم می باشد، این صحیحه خود دلالت بر منع صحّت واقعی نماز خواهد کرد.

حال رجوع به اشکال صاحب کفایه بر مرحوم شیخ می کنیم؛

مرحوم شیخ فرمودند: حمل این صحیحه بر استصحاب مستلزم لزوم ضمّ رکعت متصله است که مخالف مذهب شیعه و خلاف ظاهر فقره أولی می باشد.

و لکن مرحوم آخوند در حاشیه رسائل و کفایه فرموده است:

استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم دو اثر دارد؛ وجوب اتیان به رکعت أخری و وجوب اینکه این رکعت أخری متصله باشد، نه منفصله. و لکن أدلّه شکوك و لزوم نماز احتیاط موجب تقیید آن می شود و دلالت می کند که: استصحاب نباید منتج اثر دوم باشد؛ چرا که خلاف مذهب امامیه است، و استصحاب فقط وجوب أصل ضمّ رکعه أخری را اثبات می کند، نه رکعه أخری متصله را، که این همان تقیید استصحاب می باشد.

بنابراین التزام به اینکه مفاد صحیحه ضمّ رکعت متصله است، ناشی از اطلاق صحیحه می باشد، پس فقط باید از اطلاق آن رفع ید شود، نه اینکه از أصل ظهور آن که استصحاب باشد، رفع ید بشود.

نکته:

مرحوم آقای خوئی به گونه ای دیگر متن و مراد کفایه را معنی نموده و سپس بر آن اشکال کرده است:

ایشان فرموده است که: مراد صاحب کفایه عبارت از این می باشد که:

مقتضای اطلاق استصحاب لزوم إتیان به رکعت دیگر لا بشرط از إتصال و إنفصال می باشد، و أدلّه شکوك موجب تقیید آن و حمل بر رکعت منفصله می شود.

ص: ۳۰۴

سپس ایشان بر این مطلب اشکال نموده و فرموده است:

استصحاب مقتضی ضمّ رکعت متصله می باشد، نه مقتضی أعمّ از رکعت متصله و منفصله تا اینکه اطلاق داشته باشد.

و لکن این نسبت ناتمام است؛

چرا که نصّ کلام مرحوم آخوند در حاشیه رسائل و ظاهر کلام ایشان در کفایه این است که: «اطلاق الإستصحاب یقتضی الإتیان بالرکعه الأخری المتصله»؛ بنابراین صاحب کفایه نیز با مرحوم آقای خوئی موافق است در اینکه مقتضای اطلاق استصحاب ضمّ رکعت متصله است، نه أعمّ از متصله و منفصله، و به همین جهت است که این اشکال مطرح شد که: مقتضای اطلاق استصحاب نتیجه ای است که با مذهب شیعه تباین دارد.

متن کفایه عبارت از این است که:

«یمکن ذبه بأن الاحتیاط کذلک لا یأبی عن إراده الیقین بعدم الرکعه المشکوکه بل کان أصل الإتیان بها باقتضائه غایه الأمر إتیانها مفصوله ینافی إطلاق النقض و قد قام الدلیل علی التقیید فی الشک فی الرابعه و غیره و أن المشکوکه لا بد أن یؤتی بها مفصوله».

به نظر ما مراد صاحب کفایه عبارت از این است که:با توجّه به اینکه استصحاب حکم ظاهری است که حکم به ترتّب آثار واقع در فرض شکّ می کند، و با توجّه به این مطلب که مقتضای اطلاقات أدلّه أوّلیه لزوم چهار رکعت متصله می باشد، بنابراین اگر أدلّه لزوم نماز احتیاط نبود، مقتضای استصحاب ضمّ رکعت متصله بود، تا با ضمّ استصحاب به وجدان إتیان به چهار رکعت ثابت شود؛ بنابراین مراد از اطلاق استصحاب یعنی نبود أدلّه لزوم نماز احتیاط و مجرّد بودن استصحاب از آن می باشد، که این اطلاق موجب تضییق و تعیّن ضمّ رکعت متصله خواهد بود، همانگونه که اطلاق صیغه أمر مقتضی وجوب و تعیّن می باشد و یا اطلاق عنوان «زید» موجب إنصراف آن به زید مشهور می باشد.

ص: ۳۰۵

و لكن حال كه أدلّه لزوم احتياط وجود دارد، مقتضاى استصحاب تعيّن ضمّ ركعت منفصله خواهد بود.

و مناسب بود كه مرحوم آخوند در بيان اين مطلب توضيحى با اين بيان مى فرمود:

أدلّه لزوم نماز احتياط به طور مستقيم حكم ظاهرى استصحاب را تقييد نمى زند؛ زيرا استصحاب حكم ظاهرى است كه نمى تواند خلاف قطعى حكم واقعى را ثابت كند، بلكه بايد احتمال موافقت آن با واقع وجود داشته باشد، و اگر حكم واقعى لزوم چهار ركعت متصل باشد، در فرض شكّ مقتضاى استصحاب لزوم ضمّ ركعت متصله خواهد بود، نه ضمّ ركعت منفصله. بنابراين براى اينكه نتيجه استصحاب ضمّ ركعت منفصله باشد، ابتدا أدلّه لزوم نماز احتياط، أدلّه لزوم چهار ركعت متصل در نماز ظهر را تقييد مى زند، كه در نتيجه حكم واقعى در مورد شخصى كه در أثناء نماز شكّ مى كند، در صورتى كه در واقع ركعت چهارم را نخوانده باشد، تغيير مى كند و حكم او لزوم سه ركعت متصل به ضميمه يك ركعت منفصل خواهد بود. بنابراين موضوع لزوم واقعى ضمّ ركعت منفصل، مركبّ از شكّ ميان سه و چهار و عدم إتيان به ركعت چهارم مى باشد، كه جزء أوّل بالوجدان و جزء دوم به استصحاب ثابت مى شود، كه در نتيجه حكم به لزوم ضمّ ركعت منفصله در مقام ظاهر خواهد شد.

و اين مطلب مراد مرحوم آخوند مى باشد و اگر چه تعبير ايشان موهِن اين است كه خود استصحاب تقييد مى خورد، نه حكم واقعى.

و لكن نكته اى را كه بايد توجّه داشت، اين است كه:

ما اگر چه در كلمات اين مطلب را مشاهده نكرديم و لكن معتقديم نماز احتياط وظيفه تعيينى شخص شاكّ نمى باشد، بلكه شخص شاكّ در صورتى كه در واقع ركعت چهارم را إتيان نكرده باشد، حكم واقعى او تخيير ميان ضمّ ركعت چهار متصل و ضمّ ركعت منفصل مى باشد، به همين جهت اگر به قصد رجاء ركعت متصل ديگرى را إضافه نمايد و بعد از نماز كشف بشود كه نماز او چهار ركعت بوده است، نماز او صحيح خواهد بود. و لكن در حال شكّ در ركعات، اين نماز در صورت ضمّ ركعت متصل، به جهت احتمال زياده ظاهراً مجزى نخواهد بود.

ص: ۳۰۶

بنابراین باید این بحث را با مبنای خود تنظیم کنیم.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/ المحتملات فی المراد عنه ۹۴/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/ المحتملات فی المراد عنه

در جمله «لا ینقض الیقین بالشکّ» در صحیحه ثالثه زراره احتمالاتی مطرح شد، که عمده آن عبارت از این بود که:

احتمال أوّل: مفاد این جمله نهی از نقض عملی یقین سابق به عدم إتیان به رکعت چهارم به سبب شکّ در إتیان به آن می باشد، که طبق این احتمال مفاد این جمله استصحاب خواهد بود.

احتمال دوم: مفاد این جمله قاعده بناء بر یقین می باشد؛

مرحوم شیخ أنصاری فرمود: اگر چه این احتمال فی حدّ ذاته بعید است و لکن با توجّه به اینکه نتیجه استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم ضمّ رکعت أخری متصله می باشد، که این نتیجه خلاف مذهب شیعه است، و با توجّه به اینکه بیان استصحاب نیاز به این تکرار ها و تأکیدات نمی باشد، ظاهر از این جمله قاعده بناء بر یقین خواهد بود و این احتمال متعیّن می گردد. و مراد از قاعده بناء بر یقین این است که: یقین به تحقق إمتثال لازم است و نباید إکتفاء به شکّ در إمتثال شود، و در مورد روایت اگر شخص بناء بر أکثر بگذارد و نماز را همینگونه رها کند و یا بناء بر أقلّ بگذارد و ضمّ رکعت متصله نماید، إحراز إمتثال نمی شود و شکّ در تحقق آن خواهد شد؛ چرا که إحتمال زیاده و نقیصه وجود دارد، و برای یقین به إمتثال باید بناء بر أکثر گذارد و بعد از خروج از نماز یک رکعت منفصل به عنوان نماز احتیاط ضمیمه نماید، که اگر نماز در واقع ناقص بوده باشد، این رکعت جابر آن خواهد بود و اگر نماز در واقع کامل بوده باشد، این رکعت مستقلّی خواهد بود، و نباید شکّ در إمتثال را جایگزین یقین به إمتثال نماید.

ص: ۳۰۷

احتمال سوم: مراد از این جمله، نهی از نقض سه رکعت متیقّن نماز به جهت شکّ در رکعات می باشد: «لا ینقض الصلاه المتیقّنه لأجل الشکّ فی الرکعات»؛ طبق این احتمال مراد از نقض، نقض حقیقی و مراد از عنوان «یقین» متیقّن خواهد بود. که این احتمالی بود که مرحوم فیض و علّامه مجلسی مطرح نمودند.

احتمال چهارم: مراد از این جمله، نهی از نقض یقین به سه رکعت به سبب شکّ در رکعات می باشد: «لا ینقض الیقین بثلاث رکعات بالشکّ»؛ مؤیّد این احتمال جمله «و قد أحرز الثلاث» می باشد. و نقض یقین به صحّت سه رکعت به سبب شکّ یا به این طریق است که نماز را قطع و إبطال نماید که موجب علم به بطلان نماز و سه رکعت می گردد، و یا بناء بر أقلّ بگذارد و ضمّ رکعت متصله نماید که موجب شکّ در زیاده خواهد بود، و یا بناء بر أکثر بگذارد و بدون ضمّ رکعتی، سلام بدهد و از نماز خارج شود که موجب شکّ در نقیصه خواهد بود، که طبق هر سه فرض یقین به صحّت سه رکعت از بین می رود.

این احتمـال مسـتلزم همان نتیجه احتمال سوم می باشـد، با این تفاوت که این احتمال مسـتلزم حمل عنوان «یقین» بر متیقّن نمی باشد.

مرحوم امام فرموده اند: «الجمع مهما أمکن أولی»؛

ایشان فرموده انـد: اسـتظهار ما این است که این صـحیحه یک قاعـده عامّه را بیان می کند و آن قاعده «عدم نقض طبیعه الیقین بالشکّ» می باشـد، که این قاعـده خود دو مصـداق دارد: یک مصداق آن استصـحاب می باشد و مصداق دیگر آن عدم جواز نقض یقین به صـحّت سه رکعت نمـاز به سـبب شـکّ در رکعات می باشـد که مورد این صـحیحه است. و این صـحیحه هر دو مصـداق را (احتمال أوّل و احتمال چهارم) بیان می کنـد، که طبق این معنی نیز دلالت این صـحیحه بر استصـحاب تمام خواهد بود.

ص: ۳۰۸

و لکن این فرمایش تمام نیست؛

أوّلاً: در مورد استصحاب یقین به سبب شکّ در بقاء نقض حقیقی می شود، بنابراین نهی از نقض یقین به شکّ در مورد استصحاب به معنای نهی از نقض عملی خواهد بود، نه نهی از نقض حقیقی؛ حال تفاوتی نمی کند که نهی از نقض یقین را کنایه از إعتبار بقاء یقین سابق بدانیم و یا آن را نهی طریقی از نقض عملی یقین سابق به غرض منجّزیّت و معذریّت (که نظر صحیح همین است) بدانیم. و لکن مراد از نقض، در مورد نهی از نقض یقین به صحّت سه رکعت، نقض حقیقی آن و لزوم بقاء و حفظ حقیقی آن یقین به واسطه ضمّ رکعت منفصله و نماز احتیاط می باشد. بنابراین مراد از نقض در استصحاب نقض عملی و مراد از نقض در یقین به صحّت ثلاث رکعات نقض حقیقی می باشد، در حالی که جامع عرفی میان این دو نقض وجود ندارد، بنابراین استعمال عنوان «لا ینقض الیقین بالشکّ» در جامع میان این دو نقض، از قبیل استعمال لفظ واحد در أکثر از معنای واحد خواهد بود، که یا محال است و یا خلاف ظاهر.

و وجه عدم وجود جامع عرفی میان این دو نقض عبارت از این است که:

شارع برای إراده هر دو معنی، باید دو أمر و دو خصوصیّت را لحاظ کند؛ خصوصیّت نقض عملی یقین بعد از إرتفاع حقیقی آن و خصوصیّت نقض حقیقی یقینی که بالفعل موجود می باشد، که نقض عملی نقض مسامحی است و نقض یقین به ثلاث رکعات نقض حقیقی است، و جامع طبیعی وجود ندارد که شارع بدون لحاظ این دو خصوصیّت أفراد، آن را به عنوان أمر واحد کلّی که به صورت قهری بر این دو فرد منطبق باشد، لحاظ نماید. و در لحاظ جامع انتزاعی نیز باید خصوصیّات افراد لحاظ شود.

ص: ۳۰۹

و این مانند إراده أسد حقیقی و أسد إعتباری که رجل شجاع است، از عنوان «جئنی بأسد» می باشد، که حدأقلّ خلاف ظاهر است.

ثانیاً: در این صحیحه صحّت ثلاث رکعات به عنوان متعلّق یقین فرض نشده است، بلکه ذات رکعات ثلاث به عنوان متعلّق یقین فرض شده است: «فقد أحرز الثلاث»، و یقین به ذات سه رکعت هیچگاه و با انجام هر فعلی نقض نمی شود.

که این اشکال در حقیقت اشکال به وجه أخیر می باشد.

ثالثاً: بر فرض متعلّق یقین صحّت ثلاث رکعات باشد، و لکن این صحّت، صحّت تأهلیّه است، به این معنی که «لو انضمّ إلیها سائر الأجزاء تمّت الصلاه»، و هیچگاه شکّ در بقاء صحّت تأهلیّه فرض نمی شود؛ چرا که صحّت تأهلیه سه رکعت حتی در فرض قطع نماز نیز زائل نمی شود و همواره این قضیه شرطیه باقی است، و آنچه مشکوک می باشد، صحّت فعلیه نماز است، نه صحّت تأهلیه ثلاث رکعات.

به عبارت دیگر؛ اثر صحّت سه رکعت تحقق امتثال تکلیف به نماز و برائت ذمّه از ناحیه این سه رکعت می باشد، بنابراین نقض یقین به صحّت سه رکعت به عدم ترتیب این اثر خواهد بود، که شارع نهی از این نقض نمود، و لکن این نهی منافات ندارد که به جهت شکّ در إتیان رکعت چهارم، به این نماز إعتناء نشود و آن را إبطال قطعی نماید و یا به آن بدون ضمّ رکعت دیگر إکتفاء شود و یا به آن ضمّ رکعت متصله گردد،

رابعاً: ظاهر از نقض یقین به شکّ، رفع ید از یقین به سبب شکّ می باشد، نه انجام فعلی که موجب زوال یقین می گردد، بنابراین ظاهر «لا ینقض الیقین بالشکّ» نهی از رفع ید از یقین به سبب شکّ می باشد، نه نهی از انجام فعلی که موجب زوال یقین می گردد، و به همین جهت در نقطه مقابل این تعبیر فرمودند: «و لکنّه ینقض الشکّ بالیقین» که به معنای أمر به رفع ید از شکّ به سبب یقین می باشد، نه أمر به زائل نمودن شکّ به سبب یقین! که خلاف ظاهر عرفی است.

محقق ایروانی فرموده است:

ظاهر عنوان «نقض» نقض حقیقی است، و لکن از این ظهور در صحیحه أولی و صحیحه ثانیه زراره دست برداشتیم و آن را حمل بر نقض عملی نمودیم؛ چرا که در این دو صحیحه فرض شکّ در بقاء وضوء و طهارت از خبث شده بود که به معنای نقض حقیقی یقین به شکّ بود، بنابراین چاره ای از این حمل بر خلاف ظاهر أوّلی نبود، و لکن در این صحیحه ثالثه زراره وجهی از طرح ظهور «نقض» در نقض حقیقی و حمل آن بر نقض عملی وجود ندارد، بنابراین مراد از «لاـ ینقض الیقین بالشکّ» در این صحیحه، نهی از نقض حقیقی یقین به شکّ می باشد.

سپس ایشان فرموده اند:

مقتضای نهی از نقض حقیقی یقین به شکّ، إکتفاء به متیقّن می باشد، که این معنی منافات با استصحاب دارد؛

چرا که یا شکّ در کمّ متصل (یعنی شکّ در استمرار یک شیء حادث) می باشد؛ طبق این فرض مراد از « لا ینقض الیقین بالشکّ» لزوم إکتفاء به یقین به حدوث می باشد؛ چرا که یقین به بقاء نمی باشد، بلکه شکّ در بقاء می باشد.

و یا شکّ در کمّ منفصل می باشد؛ طبق این فرض نیز مراد لزوم إکتفاء به یقین به حدوث می باشد، به این معنی که حال که یقین به سه رکعت و شکّ در رکعت چهارم می باشد، باید إکتفاء به یقین به سه رکعت شود و بناء بر عدم رکعت چهارم گذاشته شود. بنابراین مراد از این صحیحه نهی از نقض عملی یقین به شکّ که مفاد استصحاب است، نمی باشد.

و سپس فرموده اند:

البته با توجّه به مفاد دلیل استصحاب که شکّ در بقاء را محکوم به حکم یقین دانسته است، مصداق تسامحی «لا ینقض الیقین بالشکّ» استصحاب خواهد بود، و إلّا مصداق حقیقی آن أخذ به متیقّن و بناء بر عدم مشکوک می باشد.

و لکن این فرمایش نیز خلاف ظاهر است:

ایشان إبطال نماز را از آثار نقض حقیقی یقین به شکّ در این صحیحه زراره دانست و فرمود: (مراد نهی از نقض حقیقی یقین به شکّ می باشد و نقض حقیقی به إبطال نماز است)، در حالی که همانگونه که توضیح دادیم إبطال نماز نقض الصلاه می باشد، نه نقض الیقین بثلاث رکعات، علاوه بر اینکه إراده نقض حقیقی با جملات دیگر «و لا یدخل الشکّ فی الیقین و لا یخلط أحدهما بالآخر و لا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات» تناسب ندارد.

علاوه بر اینکه عرفی نیست که از جمله «لا ینقض الیقین بالشکّ» نهی از نقض نماز به جهت شکّ إراده شود، بلکه صحیح بود که در بیان حرمت تکلیفی قطع نماز تعبیر شود: «و لا تقطع صلاته لأجل الشکّ».

حاصل مطلب اینکه:

به نظر ما دلالت این صحیحه بر استصحاب تمام می باشد و أقوی از احتمالات در مراد از «لا ینقض الیقین بالشکّ» نهی از نقض عملی یقین به عدم رکعت چهارم و یا یقین به عدم إتیان به نماز صحیحه قبل از شروع نماز می باشد، که این مطلب همان مفاد استصحاب خواهد بود.

و أمّا این اشکال که مرحوم شیخ أنصاری فرمودند: (اگر مراد از این صحیحه قاعده استصحاب بود، این تکرار و تأکید عرفی نبود)؛

جواب از آن عبارت از این است که:

محتمل است مراد از جمله «لا ینقض الیقین بالشکّ» استصحاب باشد و مراد از جملات دیگر «لا یدخل الشکّ فی الیقین و لا یخلط أحدهما بالآخر» نهی از ضمّ رکعت متصله می باشد و بیان این مطلب که ضمّ رکعت متصله موجب یقین به صحّت نماز و رفع موضوع استصحاب نمی گردد، بنابراین نباید یقین سابق به عدم إتیان نماز صحیح را با شکّ در إتیان نماز صحیح نقض شود. و تنها رافع استصحاب عدم إتیان به نماز صحیح، ضمّ رکعت منفصل که نماز احتیاط است، می باشد. بنابراین مراد از این تعبیرات لاحق غیر از مراد از جمله «لا ینقض» می باشد، پس تکراری لازم نمی آید.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/الإشکالات علی دلالتها علی الإستصحاب ۹۴/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/الإشکالات علی دلالتها علی الإستصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

گفته شد: دلالت تعبیر «لاینقض الیقین بالشکّ» در این صحیحه بر استصحاب تمام است و مراد نهی از نقض یقین به عدم إتیان به رکعت چهارم و یا نماز چهار رکعتی به شکّ در إتیان به آن می باشد، که این أمری غیر از استصحاب نمی باشد.

مناقشه:

در استدلال به صحیحه ثالثه زراره بر إعتبار استصحاب اشکالاتی شده است:

اشکال أوّل:

مرحوم شیخ فرمودند: اگر مفاد این صحیحه استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم باشد، مستلزم لزوم ضمّ رکعت متصله خواهد بود؛ چرا که نتیجه إلغاء شکّ نسبت به إتیان رکعت چهارم، ترتیب عملی آثار یقین به عدم إتیان آن می باشد، که عبارت از ضمّ رکعت متصله است، مانند فرض قیام بیّنه بر عدم إتیان به رکعت چهارم.

ص: ۳۱۳

و لکن با توجّه به این که این نتیجه خلاف ضرورت مذهب شیعه است؛ چرا که در این فرض مذهب شیعه لزوم ضمّ رکعت منفصله و نماز احتیاط می باشد، و با توجّه به قرینه داخلی در این صحیحه که عبارت از تعیین فاتحه الکتاب در فقره أولی باشد، در حالی که در رکعت سوم و چهارم تخییر میان فاتحه الکتاب و تسبیحات ثابت است، دانسته می شود که مراد از این صحیحه قاعده استصحاب نیست، بلکه قاعده بناء بر یقین است؛ زیرا نمی تواند مفاد این صحیحه استصحاب باشد و در عین حال حمل بر لزوم ضمّ رکعت منفصله شود؛ چرا که این نتیجه مباین با نتیجه استصحاب که لزوم ضمّ رکعت متصل است، می باشد.

جواب از مناقشه:

مرحوم صاحب کفایه در پاسخ از این اشکال فرمودند:

لزوم رکعت منفصله مباین با استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم نمی باشد، بلکه فقط موجب تقیید استصحاب می باشد؛ زیرا اطلاق این استصحاب دو أثر دارد؛ لزوم ضمّ رکعه أخری و لزوم کونها منفصله، حال دلیل وجوب نماز احتیاط موجب إلغاء اثر دوم آن می گردد و لکن این موجب إلغاء استصحاب نخواهد بود؛ زیرا استصحاب به لحاظ اثر أوّل خود باقی است، یعنی حتی با لحاظ دلیل وجوب نماز احتیاط، استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم برای نفی جواز إکتفاء به این نماز مشکوک بدون ضمّ رکعت دیگر، جاری می باشد. بنابراین می تواند مفاد این صحیحه استصحاب باشد و در عین حال حمل بر لزوم ضمّ رکعت منفصله گردد.

ردّ بر جواب:

مرحوم آقای خوئی در اشکال به این کلام صاحب کفایه فرموده است:

ص: ۳۱۴

این فرمایش پاسخ از اشکال مرحوم شیخ نمی باشد؛

چرا که مدّعای مرحوم شیخ این است که: با قطع نظر از دلیل وجوب نماز احتیاط، استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم بیش از یک اثر ندارد و آن لزوم ضمّ رکعه أخری متصله می باشد، که این اثر واحد به دو اثر تحلیل می گردد، نه اینکه در حقیقت نیز دو اثر باشد؛ برای مثال: جمله «زید در خانه است» یک خبر می باشد، نه اینکه دو خبر باشد: «انسان در ضمن زید در خانه است» و «زید در خانه است»! بلکه این فقط تحلیل این خبر واحد می باشد.

بنابراین در مقام اثر استصحاب، خصوص ضمّ رکعت متصله می باشد، در حالی که این اثر و نتیجه مباین با ضروت مذهب شیعه که لزوم ضمّ رکعت منفصله باشد، است، و این اثر توسّط أدلّه وجوب نماز احتیاط ملغی شده است، بنابراین لزوم ضمّ رکعت منفصله مباین با استصحاب و اثر آن می باشد، نه اینکه مقیّد اطلاق آن باشد.

محقق اصفهانی نیز در اشکال به صاحب کفایه فرموده است:

اثر استصحاب تعبّد به بقاء تکلیف و حکم سابق می باشد؛ زیرا استصحاب تعبّد به بقاء حکم به عنوان إبقاء ما کان است، و آن حکم متیقّن سابق عبارت از لزوم ضمّ رکعه أخری متصله بود، در حالی که طبق مذهب امامیه این حکم بعد از شکّ سه و چهار، به طور قطع باقی نیست و حکم جدیدی (لزوم ضمّ رکعت منفصله) جایگزین آن شده است، حال با وجود علم به إرتفاع حکم سابق چگونه می توان آن را إبقاء و استصحاب نمود؟! و در إرتفاع حکم سابق تفاوتی نمی کند که نماز احتیاط واجب مستقلّ باشد، که طبق این فرض روشن است که لزوم ضمّ رکعت منفصله حکم جدید است، و یا نماز احتیاط در فرض نقصان واجب أصلی، واجب ضمنی باشد، که طبق این فرض نیز شارع بعد از شکّ میان رکعت سوم و چهارم، حکم به جزئیت تشهد و سلام در انتهای رکعت سوم و حکم به جزئیت تکبیره الإحرام در ابتدای رکعت منفصل نموده است، که این حکم جدید است.

و اشکال اساسی به صاحب کفایه این است که:

تصـرّف در استصـحاب و تقییـد آن، بـدون تصـرّف در حکـم واقعی و تشـریع لزوم رکعـت منفصـله ممکـن نمی باشـد؛ زیرا استصحاب فقط حکم به ترتیب اثر واقعی عدم رکعت چهارم می کند، حال این اثر لزوم ضمّ رکعت متصله باشد و یا لزوم ضمّ رکعت منفصـله باشد، و لکن از نوع این اثر واقعی ساکت است، نه اینکه استصحاب حکم به لزوم ضمّ رکعت متصله و یا حکم بـه لزوم ضمّ رکعت منفصـله نمایـد. بنـابراین برای ترتّب لزوم ضمّ رکعت متصـله و یـا رکعت منفصـله، شـارع بایـد در اثر واقع تصـرّف کند و فرض اینست که اثر واقع در فرض علم به عدم إتیان رکعت چهارم، لزوم ضمّ رکعت متصله و اثر واقع در فرض شـكّ در إتیـان رکعت چهارم، لزوم ضمّ رکعت منفصـله می باشـد، که این در حقیقت تقییـد اطلاق أدلّه أوّلیه لزوم نماز چهار رکعتی متصل می باشـد، نه تقییـد اطلاق استصـحاب! بنابراین دلیل وجوب نماز احتیاط مقیّد دلیل استصـحاب نمی باشد، بلکه مقیّد أدلّه حکم واقع و مفید حکم جدید است.

منع ردّ بر مناقشه:

به نظر ما انصاف این است که این اشکالات به صاحب کفایه وارد نیست؛

مراد صاحب کفایه عبارت از این است:

اگر فقـط استصـحاب عـدم إتیـان به رکعت چهارم بود و أدلّه لزوم نماز احتیاط نبود، این استصـحاب دو اثر داشت؛ عـدم جواز إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان بدون ضمیمه رکعت دیگر و لزوم ضمّ رکعت متصل.

و دلیل وجوب نماز احتیاط نیز دو مطلب را ثابت می کنـد؛ عـدم معـذوریت در إکتفاء به این نماز مشـکوک النقصان در فرض نقصان واقعی آن و عدم معذوریت در ضمیمه رکعت متصل در فرض لزوم زیاده در نماز.

ص: ۳۱۶

بنابراین دلیل وجوب نماز احتیاط در اثر أوّل با استصحاب تنافی و تضادّ نـدارد و فقط در اثر دوم معارض با آن و موجب إلغاء این اثر می باشـد؛ چرا که دلیل وجوب احتیاط دلیل خاصّ است، پس مقدّم بر دلیل استصحاب می شود. و حال که با توجّه به دلیـل وجوب نمـاز احتیـاط اثر شـکّ لزوم ضمّ رکعت منفصل می باشـد، استصحاب نمی توانـد این شکّ را إلغاء نمایـد؛ زیرا لغویت دلیل لزوم احتیاط لازم می آیـد. پس تباین میان دلیل استصحاب و دلیل وجوب نماز احتیاط نمی باشد، بلکه فقط دلیل وجوب نماز احتیاط مقیّد اطلاق استصحاب می باشد، به همین جهت حتی با فرض وجود دلیل وجوب نماز احتیاط، استصحاب به غرض نفی جواز إکتفـاء به این نمـاز مشکوک النقصـان جاری می باشـد. و این مراد صاحب کفایه است که فرمایش متینی است.

أمّا فرمایش محقق اصفهانی؛

ایشان فرمود: (استصحاب تعبّد به بقاء حکم سابق می باشد)؛

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

استصحاب همواره إبقـاء حکم شـرعی نیست، بلکه گـاهی در مقام امتثال به غرض نفی امتثال و یا اثبات امتثال در ظاهر جاری می باشد، بنابراین استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم استصحاب در مقام امتثال می باشد که مفاد آن تعبّد ظاهری به عدم تحقق امتثـال تکلیف و عـدم إتیـان به نمـاز چهـار رکعتی می باشـد، نه تعبّـد به بقاء حکم،ماننـد قاعـده فراغ و تجاوز که تعبّد ظاهری به إمتثال می باشند. بنابراین در جریان استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم تفاوتی نمی کند که حکم سابق مرتفع و حکم جدید جایگزین آن شده باشد و یا حکم سابق باقی باشد؛ زیرا این استصحاب استصحاب حکم نمی باشد.

همچنین ایشان فرمودند: (لزوم نماز احتیاط حکم جدید است)؛

و لکن این مطلب نیز صحیح نیست؛

مرحوم محقق اصفهانی و آقای خوئی معتقد می باشند که شکّ میان رکعت سوم و چهارم موضوع برای حکم جدید می باشد، در حالی که صحیح این است که از ابتدا در مورد جمیع مکلّفین یک حکم جعل شده است؛ و آن لزوم جامع میان نماز چهار رکعتی به نحو متصل و یا نماز سه رکعتی با ضمّ رکعت چهارم منفصله در حال شکّ میان رکعت سوم و چهارم، می باشد. و لزوم جامع از ابتدا بر تمام مکلّفین ثابت بوده است، نه اینکه این لزوم حکم جدیدی باشد. (و توضیح این مطلب به زودی ذکر خواهیم کرد).

همچنین ایشان فرمودند: (دلیل وجوب نماز احتیاط موجب تقیید حکم واقعی است، نه تقیید حکم ظاهری استصحاب)؛

این مطلب اگر چه کلام صحیحی است و لکن موجب اشکال بر کلام صاحب کفایه و إبطال آن نیست؛

توضیح مطلب:

ظاهر أوّلی أدلّه با قطع نظر از دلیل لزوم نماز احتیاط، وجوب أربع رکعات متصلات می باشد، که در این فرض استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم دو اثر عملی دارد: عدم جواز إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان و عدم جواز ضمّ رکعت منفصل (یعنی لزوم ضمّ رکعت متصل). حال با توجّه به دلیل لزوم نماز احتیاط که ظاهر در تعیّن ضمّ رکعت منفصله می باشد، تقیید حکم واقعی کشف می شود که: (صلّ أربع رکعات متصلات أو صلّ ثلاث رکعات متصلات و رکعه رابعه منفصله فی حال الشکّ بین الثلاث و الأربع)، که در این فرض اثر دوم استصحاب ملغی خواهد شد، و لکن استصحاب به غرض اثر أوّل خود جاری خواهد بود و در إثبات عدم جواز ظاهری إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان، مؤیّد دلیل وجوب نماز احتیاط می باشد، همانگونه که استصحاب گاه تأکید قاعده اشتغال می باشد، بلکه نکته نفی جواز إکتفاء به این نماز مشکوک توسّط دلیل وجوب نماز احتیاط، استصحاب و قاعده «لا تنقض الیقین بالشکّ» می باشد.

بله، اگر دلیـل وجوب نمـاز احتیـاط ظـاهر در تعیّن ضمّ رکعت منفصـله نبود، همانگونه که رمحوم علیّ بن بابویه قائل به تخییر میان ضمّ رکعت متصـله و ضمّ رکعت منفصـله می باشد، استصـحاب جواز ضمّ رکعت متصله را ثابت و حکم به إجزاء ظاهری آن می نمود.

و نکته ای که باید توجّه داشت، این است که:

إلغـاء اثر دوم استصـحاب توسّـط دلیـل وجوب نماز احتیاط، إلغاء به عنوان حکم ظاهری است، نه واقعی؛ یعنی اگر شخصـی به جهت جهل و یا رجاء، ضمّ رکعت متصله نماید و سپس تمامیّت نماز و عدم زیاده آن کشف شود، نماز او صحیح خواهد بود؛ زیرا از دلیل وجوب نماز احتیاط بطلان واقعی نماز در فرض ضمّ رکعت متصـله استفاده نمی شود، بلکه فقط بطلان ظاهری آن تا زمانی که شکّ باقی است، استفاده می گردد.

حاصـل مطلب اینکه: در نتیجه هم کلاـم محقق اصـفهانی صـحیح می باشـد که تصـرّف در حکم واقعی صورت گرفته است و جـامع لازم می باشـد، نه خصوص أربع رکعات متصـلات، و هم در عین حال اطلاق استصـحاب تقییـد می خورد و اثر دوم آن إلغاء می گردد.

مرحوم نائینی و آقای خوئی از طریق دیگری این مسأله را حلّ نموده و فرموده اند:

شکّ میان رکعت سوم و چهارم موجب تغییر تکلیف سابق و حـدوث تکلیف جدیـد می باشـد و آن لزوم ضمّ رکعت منفصـله است، که موضوع آن مرکّب از الشکّ بین الثلاث و الأربع و عدم الإتیان بالرابعه واقعاً؛ زیرا اگر شخص شاکّ نماز را در همین رکعت مشکوک بـدون ضمّ رکعت متصـله و یا منفصـله تمام کنـد و سـپس کشف شود که نماز او کامل و چهار رکعت بوده است، وجهی برای بطلان این نماز نیست و نماز او صحیح است.

حال طبق این مبنی، در فرض شکّ استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم به غرض اثبات جزء دوم این موضوع مرکّب جاری خواهد بود، که با ضمیمه آن به جزء أوّل که بالوجدان ثابت است، لزوم نماز احتیاط ظاهراً ثابت می شود، بنابراین استصحاب بی اثر و لغو نخواهد بود.

و لکن این فرمایش مرحوم آقای خوئی نقضی دارد که خود ایشان در دراسات متوجه شده و فرموده است:

اگر شکّ میان رکعت سوم و چهارم شود و در واقع نیز این نماز ناقص باشد و لکن شخص ضمّ رکعت چهارم متصله به قصد رجاء کند، این نماز صحیح واقعی خواهد بود؛ زیرا دلیل لزوم نماز احتیاط بیش از عدم إجزاء ظاهری در فرض عدم ضمّ رکعت منفصله و عدم معذوریت در فرض لزوم نقصان و زیاده از عدم ضمیمه رکعت و یا از ضمیمه رکعت متصله، إقتضاء ندارد. و صحّت واقعی این نماز کشف می کند از اینکه: حکم واقعی برای کسی که شاکّ است و رکعت چهارم را إتیان ننموده است، تخییر میان أربع رکعات متصلات و یا ثلاث رکعات متصلات مع ضمّ رکعه منفصله فی حال الشکّ می باشد، و اگر چه حکم ظاهری آن عدم إجزاء است.

و این کلام آقای خوئی همان عرض ما می باشد.

و لکن اشکال ما به مرحوم آقای نائینی و آقای خوئی عبارت از این است که:

أوّلًا: لزوم نماز احتیاط یا تکلیف ضمنی است و یا تکلیف استقلالی؛

اگر تکلیف استقلالی باشد، این خلف فرض و خلف أدلّه خواهد بود که نماز احتیاط جابر نقصان نماز أصلی است.

و اگر تکلیف ضمنی است، جعل آن در ضمن تکلیف استقلالی جدید خواهد بود به این طریق که در هنگامی که شخص سه رکعت نماز را إتیان کرده و حال شکّ در رکعت سوم و چهارم نموده است، به او أمر می شود که «إئت بثلاث رکعات متصلات و رکعه رابعه منفصله»، در حالی که این چنین أمری که مشتمل بر أمر به إتیان سه رکعت می باشد، به شخصی که سه رکعت را إتیان کرده است، عرفی نیست.

ثانیاً: طبق کلام ایشان لازم می آید که شخص در ابتدای نماز مکلّف به نماز چهار رکعتی باشد و لکن در أثناء نماز که شکّ میان سه و چهار می کند، تکلیف او تغییر کرده و مکلّف به نماز سه رکعتی با ضمیمه رکعت منفصله بشود، و حال اگر این شخص ضمّ رکعت منفصله نکند و نماز را به همین حال ترک کند، دوباره مکلّف به نماز چهار رکعتی می شود و سپس اگر در أثناء این نماز نیز شکّ کند، دوباره تکلیف او تغییر کرده و مکلّف به نماز سه رکعتی با ضمیمه رکعت منفصله می شود! در حالی که این تغییر تکلیف عرفی نیست.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/وجه تمسّک الإمام ع بالإستصحاب ۹۴/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/وجه تمسّک الإمام ع بالإستصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

یکی از أدلّه اعتبار استصحاب صحیحه ثالثه زراره می باشد، و لکن مرحوم شیخ در این استدلال اشکال نموده و فرمودند: نتیجه استصحاب عدم رکعت چهارم لزوم ضمّ رکعت متصله می باشد، نه ضمّ رکعت منفصله، بنابراین مفاد این صحیحه قاعده بناء بر یقین می باشد، نه استصحاب.

جواب از مناقشه:

آقای خوئی فرمودند:

شکّ میان سه و چهار موضوع برای تکلیف جدید می باشد که این موضوع مرکّب از دو جزء است؛ جزء أوّل: شکّ میان سه و چهار، و جزء دوم: عدم إتیان به رکعت چهارم؛ «من شکّ بین الثلاث و الأربع و لم یکن أتی بالرکعه الرابعه وجب علیه صلاه الإحتیاط».

وجه مرکّب بودن موضوع لزوم نماز احتیاط عبارت از این است که:

اگر چه در روایات این تعبیر وارد شده است که: «من شکّ بین الثلاث و الأربع وجب علیه صلاه الإحتیاط رکعه قائماً أو رکعتین جالساً» و لکن به طور قطع شکّ به نحو مطلق موضوع لزوم نماز احتیاط نمی باشد؛ زیرا اگر شخص شاکّ در واقع در هنگام شکّ در رکعت چهارم باشد و نماز خود را در رکعت چهارم به پایان برساند، به قطع و یقین نماز صحیح خواهد بود و اگر چه نماز احتیاط به آن ضمیمه نشود و در این فرض لزوم واقعی نماز احتیاط ثابت نمی باشد. بنابراین حال که لزوم نماز احتیاط نسبت به این فرض اطلاق ندارد، پس لزوم آن مقیّد به عدم إتیان به رکعت چهارم خواهد بود. بنابراین این مطلب که محقق اصفهانی ره فرموده است: (اگر چه وجوب نماز احتیاط نسبت به فرض إتیان رکعت چهارم اطلاق ندارد و لکن دلیلی نیز بر تقیید آن به عدم إتیان رکعت چهارم نیز وجود ندارد) غیر مفهوم و بی معنی می باشد: زیرا حال که اطلاق ثابت نبود و إهمال ثبوتی غیر معقول بود، بنابراین به ضرورت مقیّد خواهد بود، و حال که تقیید ثابت شد، دانسته می شود که موضوع لزوم

نماز احتياط مركّب می باشد.

ص: ۳۲۱

بنـابراين بـا اين تقريب وجه تمسّک امام عليه السـلام در اين صـحيحه به استصـحاب عـدم إتيان ركعت چهارم برای اثبات لزوم نمـاز احتياط روشن می گردد: استصـحاب عـدم إتيان ركعت چهارم، جزء دوم از موضوع لزوم را ثابت می كنـد كه با ضـميمه آن به جزء ديگر كه شکّ ميان سه و چهار است و به وجدان ثابت می باشد، موضوع وجوب احتياط ثابت می گردد.

ردّ بر جواب:

و لكن به نظر ما اين تقريب تمام نيست:

چرا كه التزام به حدوث تكليف جديد به سه ركعت متصل به همراه يک ركعت منفصل مستلزم دو خلاف فهم عرفی است:

خلاف أوّل: اين تكليف جديـد حـادث بعـد از شـکّ به نمـاز احتيـاط، به طور قطع وجوب اسـتقلالی نخواهـد بود: زيرا فرض اسـتقلال آن مستلزم سقوط وجوب مركّب نماز بدون إتيان نماز احتياط می باشد، در حالی كه اين خلف فرض و خلاف ظاهر أدلّه می باشـد: زيرا بـدون نماز احتياط، آن سه ركعت متصل نماز ناقص خواهد بود كه آن ركعت منفصل جزئی از آن واجب می باشد، بنابراين اين وجوب حادث نماز احتياط وجوب ضـمنی خواهد بود. و از آن جهت كه جعل وجوب ضـمنی در ضمن جعـل وجوب اسـتقلالی مركّب می باشـد، بنـابراين جعـل لزوم نمـاز احتيـاط به اين طريق خواهـد بود كه شارع بعـد از إتيان به ركعت سوم و شکّ در عدد ركعت خطاب بفرمايد: «يجب عليک صـلاه مركّبه علی ثلاث ركعات متصـلات و ركعه منفصله»، در حالی كه چنين خطاب و تكليفی نسبت به شخصـی كه سه ركعت ابتـدايی را قبل از حـدوث اين تكليف إتيان كرده است، غير عرفی است: زيرا تكليف جديـد به مركّبی كه برخی از أجزاء آن قبل از حـدوث آن انجام شده است، اگر مغفول عرف هم نباشد، غير عرفی خواهد بود.

ص: ۳۲۲

خلاف دوم: قول به حدوث تکلیف جدید به مجرّد شکّ در أثناء نماز مستلزم تالی فاسدی است و آن حدوث و سقوط تکلیف به مرّات می باشد: قبل از نماز تکلیف به چهار رکعت نماز متصل ثابت می باشد و به مجرّد شکّ در أثناء نماز این تکلیف ساقط و تکلیف به سه رکعت متصل به ضمیمه یک رکعت منفصل حادث می گردد و سپس اگر مکلّف ضمّ رکعت منفصله نکند و نماز را با حال شکّ به پایان برساند، دوباره تکلیف به چهار رکعت متصل حادث و زنده می شود و حال اگر در این نماز جدید نیز شکّ در رکعت سوم و چهارم شود، برای بار دیگر این تکلیف ساقط و تکلیف به سه رکعت متصل به ضمیمه یک رکعت منفصل حادث و زنده می شود!! این حدوث و سقوط در اینگونه تکالیف عرفی نمی باشد، به خصوص بنابر قول به جواز قطع نماز به مجرّد شکّ و استدراک نماز از ابتدا، و بنابر قول به عدم جواز قطع نماز و إحداث نماز جدید، وجه آن حرمت قطع نماز می باشد که تکلیف مستقلّی است که ارتباطی به أصل وجوب نماز ندارد.

این دو اشکال کاشف از این است که تمام مکلّفین از ابتدای وقت مکلّف به جامع میان نماز چهار رکعتی متصل و یا نماز مشتمل بر سه رکعت متصل و یک رکعت منفصل در حال شکّ در عدد رکعات، می باشند.

بر این فرمایش مرحوم نائینی و آقای خوئی اشکالات دیگری نیز ذکر شده است که به نظر ما این اشکالات تمام نیست:

اشکال أوّل: محقق اصفهانی فرموده اند:

جعل حکمی که موضوع آن مرکّب از شکّ میان رکعت سوم و چهارم و عدم إتیان به رکعت چهارم است، محال می باشد: مقوّم حکم امکان باعثیت آن می باشد و تا امکان باعثیت نباشد، حقیقت حکم محقق نمی شود؛ زیرا حقیقت حکم «جعل ما یمکن أن یکون باعثاً نحو الفعل» می باشد، و از جهت دیگر امکان باعثیت تکلیف متوقف بر وصول آن به مکلّف می باشد و وصول حکم نیز متوقف بر وصول آن به مکلّف می باشد، پس حقیقت و فعلیت حکم متوقف بر وصول موضوع حکم و نفس آن می باشد، بنابراین در مقام وصول وجوب رکعت منفصل احتیاط متوقف بر وصول موضوع آن که یک جزء آن عدم الإتیان بالرکعه الرابعه می باشد، خواهد بود، در حالی که با وصول این جزء موضوع به مکلّف و التفات او به عدم إتیان رکعت چهارم، دیگر جزء دیگر موضوع آن که شکّ میان رکعت سوم و چهارم می باشد، زائل خواهد شد، که با إنتفاء موضوع لزوم نماز احتیاط، نفس لزوم نماز احتیاط نیز ساقط خواهد شد، بنابراین لزوم نماز احتیاط متوقف بر وصول آن می باشد و وصول آن نیز منجرّ به سقوط آن خواهد بود، و جعل حکمی که وصول آن مستلزم زوال آن می باشد، معقول نمی باشد؛ چرا که این چنین حکمی هیچگاه به فعلیت نخواهد رسید.

و لکن این اشکال ناتمام است:

این فرمایش ایشان مبتنی بر مبانی خاصّ خود ایشان است، که اشکالاتی بر آن وارد می باشد و ما فقط إکتفاء به دو اشکال می کنیم:

أوّلاً: فعلیّت حکم واقعی متوقف بر وصول آن به مکلّف نمی باشد: زیرا اگر چه عدم فعلیت تکلیف را در فرض غفلت و عدم احتمال بپذیریم و لکن لا أقلّ در موارد احتمال وجود تکلیف، تکلیف فعلی خواهد بود: زیرا در موارد احتمال إمکان باعثیّت وجود دارد و بسیاری از افراد به مجرّد احتمال تکلیف، منبعث می شوند، بنابراین وجود تکلیف واقعی در موارد احتمال نیز امکان باعثیت دارد، بنابراین قبل از وصول فعلی می باشد.

ثانیاً: بر فرض قبول توقف فعلیت تکلیف بر وصول آن و لکن در تحقق وصول، وصول تنجیزی آن کافی است و نیازی به وصول علمی نمی باشد، و در مقان استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم موجب وصول تنجیزی لزوم نماز احتیاط می باشد، در حالی که در عین حال موضوع لزوم نماز احتیاط که شکّ وجدانی است، باقی می باشد و با این وصول زائل نمی شود.

اشکال دوم:

طبق مبنای مرحوم نائینی و آقای خوئی استصحاب تعبّد به علم است، بنابراین استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم تعبّد به علم به عدم إتیان به رکعت چهارم و إلغاء شکّ در آن خواهد بود، و از جهتی دیگر در عالم اعتبار با فرض إلغاء تعبّدی شکّ، دیگر نمی توان شکّ در عدد رکعت را لحاظ نمود، بنابراین وصول تنجیزی یک جزء موضوع مرکّب لزوم نماز احتیاط به استصحاب مستلزم إلغاء و عدم جزء دیگر آن (شکّ در رکعت سوم و چهارم) در عالم إعتبار می باشد و اگر چه شکّ وجدانی باقی است، پس فرض وجود هر دو جزء موضوع در عالم اعتبار ممکن نخواهد بود.

و لکن این اشکال تمام نیست:

با توجّه به اینکه امام علیه السلام در این صحیحه ثالثه زراره در اثبات وجوب نماز احتیاط استناد به استصحاب نموده است و لزوم لغویّت دلیل وجوب نماز احتیاط در فرض مانعیّت استصحاب از فعلیّت لزوم نماز احتیاط به إلغاء جزء دیگر آن (شکّ)، کشف می شود که موضوع وجوب نماز احتیاط شکّ وجدانی میان رکعت سوم و چهارم می باشد، که این شکّ با استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم زائل و إلغاء نمی شود؛ چرا که استصحاب در موردی شکّ را إلغاء می کند که طبیعی شکّ موضوع باشد، أمّا در موردی که شکّ وجدانی موضوع باشد، دلیل استصحاب موجب إلغاء آن نخواهد بود.

یعنی: شارع عـدم یک فرد خاصّ از علم را جزء موضوع وجوب نماز احتیاط قرار داده است و آن عـدم علم وجـدانی است، در حـالی که استصـحاب عـدم إتیـان رکعت چهـارم محقق فرد دیگری از علم می باشـد و آن علم اعتباری به عـدم رکعت چهارم است، و جمع میـان عـدم علم وجـدانی به رکعت چهـارم بـا علم إعتبـاری به انجـام رکعت چهارم قابل جمع می باشـد، بنابراین استصحاب عدم رکعت چهارم ورود بر دلیل لزوم نماز احتیاط ندارد.

و حکومت دلیل استصـحاب بر دلیل لزوم نماز احتیاط نیز متوقف بر اطلاق تنزیل یقین سابق به منزله یقین فعلی است، در حالی که دلالت إقتضاء دلیل لزوم نماز احتیاط که دلیل خاصّ است، کاشف از عدم این اطلاق تنزیل می باشد و عدم إلغاء شکّ در مقام می باشد.

اشکال سوم:

این فرض ترکیب در موضوع وجوب نمـاز احتیـاط اگر چه در مقام ثبوت معقول می باشـد و لکن در مقام اثبات دچار مشـکل می باشد: زیرا ظاهر صحیحه زراره «قام فأضاف إلیها رکعه أخری و لا شیء علیه و لا ینقض لایقین بالشکّ» این است که نتیجه نفس استصـحاب عـدم إتیـان رکعت چهـارم لزوم رکعت منفصـل می باشـد، در حـالی که طبق این فرمایش آقای خوئی، لزوم رکعت منفصل نتیجه دلیل وجوب نماز احتیاط است که یک جزء از موضوع آن را استصـحاب ثابت می کند، و إلاّ به نظر شما نتیجه نفس استصحاب با قطع نظر از دلیل لزوم نماز احتیاط، لزوم ضمّ رکعت متصله می باشد، نه رکعت منفصله.

و لکن این اشکال نیز تمام نمی باشد:

أوّلاً: ظاهر از صحیحه زراره این است که جهت استناد امام علیه السلام به استصحاب، نفی إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان می باشد، نه إثبات لزوم ضمّ رکعت منفصل، و ممکن است که وجه حکم به لزوم ضمّ رکعت منفصل دلیل وجوب نماز احتیاط باشد، همانگونه که وجه دلالت این صحیحه بر عدم جواز ضمّ رکعت متصل تعبیر «لا یدخل الشکّ فی الیقین و لا یخلط أحدهما بالآخر» می باشد، نه تعبیر «لا ینقض الیقین بالشکّ». بنابراین استصحاب در این صحیحه جنبه سلبی دارد، نه جنبه اثباتی.

ثانیاً: بر فرض پذیرش ظهور این صحیحه در استناد امام علیه السلام برای وجوب ضمّ رکعت منفصل به استصحاب، و لکن این ظهور اثباتی تنافی ندارد که در مقام ثبوت وجه ارتباط این استصحاب با وجوب ضمّ رکعت منفصل، این باشد که استصحاب مثبت جزء موضوع آن می باشد: چرا که تخریج ثبوتی و تحلیل کلام امام علیه السلام وظیفه ما می باشد که اینچنین نیست که استصحاب عدم رکعت چهارم مثبت لزوم رکعت منفصل باشد: زیرا مجرّد استصحاب مثبت لزوم رکعت متصل خواهد بود.

الأصول العملیه/الإستصحاب /المناقشه فی الإستدلال بصحیحه الثالثه علی الإستصحاب ۹۵/۰۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /المناقشه فی الإستدلال بصحیحه الثالثه علی الإستصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

دلیل سومی که از روایات بر إعتبار استصحاب ذکر شد، صحیحه ثالثه زراره می باشد که به نظر ما دلالت آن بر استصحاب تمام بود.

بحث در مورد صحیحه ثالثه زراره و استدلال به آن بر إعتبار استصحاب بود، که اشکالاتی بر این استدلال شده است:

مناقشه:

اشکال أوّل:

مرحوم شیخ اشکال فرمود: این صحیحه ارتباطی به استصحاب ندارد؛

ص: ۳۲۷

چرا که مقتضی هم قرینه داخلیه و هم ضرورت مذهب امامیه لزوم ضمّ رکعت ایستاده أخری منفصله و یا ضمّ دو رکعت نشسته منفصله بر شخص شاک می باشد، در حالی که این أمر بر خلاف مقتضای استصحاب می باشد؛ زیرا استصحاب الغاء شکّ می کند و مستلزم بناء بر عدم إتیان به بیش از سه رکعت می باشد که نتیجه آن لزوم ضمّ رکعت متصله است.

بنابراین این صحیحه مرتبط به قاعده یقین در باب نماز می باشد که از آن تعبیر به لزوم بناء بر اکثر می شود و در روایات أمر

شده است که شخص شاکّ به گونه ای عمل کند که یقین به انجام نماز صحیح حاصل شود و آن به طریق ضمّ رکعت منفصله می باشد که اگر این نماز سه رکعت باشد، این یک رکعت جابر نقص آن خواهد بود، و اگر این نماز چهار رکعت بوده باشد، این رکعت زائد از آن جهت که منفصل است، قادح در صحّت نماز نخواهد بود.

جواب از مناقشه:

ما در پاسخ از این فرمایش مرحوم شیخ عرض کردیم:

این فرمایش خلاف ظاهر می باشد، بلکه این فرمایش به تعبیر مباحث الأصول «فی غایه الوهن» است؛ زیرا طبق این فرمایش مفاد «لا ینقض الیقین بالشکّ» این خواهد بود که «لا نیقض الیقین بالإمتثال بالشکّ» در حالی که در هنگام شکّ یقین به امتثالی نمی باشد تا با شکّ نقض شود، بلکه نسبت به چنین شخصی باید گفت: (یقین به امتثال را تحصیل کن).

و در مورد دلالت این صحیحه بر استصحاب عرض کردیم:

از آن جهت که ظهور «لا ینقض الیقین بالشکّ» در فعلیت یقین می باشد و در حال حاضر در هنگام شکّ میان رکعت سوم و چهارم، فقط یقین به عدم اتیان به رکعت چهارم وجود دارد، بنابراین مراد این خواهد بود که (این یقین به عدم رکعت چهارم را با شکّ نقض نکند) به این معنی که گفته نشود (انشاء الله چهار رکعت نماز خوانده شده است و به این نماز اکتفاء شود).

و از أدلّه شرعیه استفاده می شود که طریق تصحیح این نماز مشکوک النقصان، إتیان به رکعت منفصل و نماز احتیاط می باشد، نه رکعت أخری متصله، و این طریق منافات با دلالت این صحیحه بر استصحاب ندارد.

مناقشه:

اشکال دوم:

اشکال دیگر بر دلالت این صحیحه بر استصحاب این می باشد که:

محقق عراقی فرموده است:

از نظر اصولی حتی طبق مذهب عامّه و کفایت ضمّ رکعت متصله، استصحاب نمی تواند مصحّح این نماز مشکوک النقصان باشد؛ بنابراین حتی اگر قیام ضرورت امامیه بر لزوم ضمّ رکعت منفصله إنکار شود و گفته شود: از آن جهت که برخی از أصحاب قائل به کفایت ضمّ رکعت متصله شده اند، لزوم ضمّ رکعت منفصله نظر مشهور شیعه می باشد، و همچنین اگر از تعیین فاتحه الکتاب در صدر این صحیحه در رکعت زیاده به عنوان قرینه داخلیه بر اینکه مراد ضمّ رکعت منفصله می باشد، نه متصله)؛ چرا که در رکعت متصله و رکعت چهارم، تخییر میان فاتحه الکتاب و تسبیحات ثابت می باشد) صرف نظر شود، و بناء گذاشته شود که مراد در این روایت لزوم ضمّ رکعت متصله می باشد، دلالت این صحیحه بر استصحاب تمام نخواهد بود، و به عبارت دیگر: مقتضی برای جریان استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم حتی با قطع نظر از موانع خارجی موجود نمی باشد:

زیرا اگر مقصود از استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم اثبات لزوم ضمّ رکعت أخری منفصله باشد، این مطلب مفاد و مقتضای استصحاب نخواهد بود: چرا که مفاد آن إلغاء شکّ و لزوم بناء بر عدم إتیان به بیش از سه رکعت می باشد.

ص: ۳۲۹

و اگر مقصود از آن اثبات لزوم ضمّ رکعت أخری متصله باشد، این استصحاب وقوع این تشهّد و سلام در انتهای این رکعت زیاده، در رکعت چهارم را اثبات نمی کند و مثبت خواهد بود. بنابراین این صحیحه ثالثه ارتباطی به استصحاب ندارد.

جواب از مناقشه:

مرحوم آقای خوئی از این اشکال، دو پاسخ بیان نموده اند:

پاسخ أوّل:

دلیلی بر وجوب انجام تشهد و سلام در رکعت چهارم نمی باشد، بلکه دلیل فقط بر لزوم ترتیب میان رکعت چهارم و تشهّد و سلام می باشد به اینکه تشهّد و سلام بعد از رکعت چهارم واقع شود، و این مطلب نیز در فرض ضمّ رکعت متصله بالوجدان ثابت می باشد: چرا که به قطع و یقین تشهد و سلام واقع در انتهای رکعت زیاده متأخّر از رکعت چهارم است.

نکته: آقای سیستانی نیز عدم وجود دلیل بر لزوم انجام تشهّد و سلام در رکعت چهارم را پذیرفته اند.

پاسخ دوم:

بر فرض تسلیم وجوب انجام تشهد و سلام در رکعت چهارم، جریان استصحاب مشکل نخواهد بود: زیرا که در فرض ضمّ رکعت متصله، علم می باشد که این مکلّف در زمانی در رکعت چهارم بوده است، پس حکم می شود به بقاء او در رکعت چهارم، بنابراین با ضمّ وجدان به أصل ثابت می شود که این تشهّد و سلام در رکعت چهارم می باشد؛

زیرا آنچه لازم است «کون التشهّد و السلام فی الرکعه الرابعه» که این مرکّب از دو جزء می باشد که جزء أوّل بالوجدان ثابت می باشد و جزء دوم آن نیز به استصحاب ثابت می گردد، مانند استصحاب بقاء وقت که وقوع نماز در وقت را ثابت می کند.

رد بر جواب؛

و لکن این فرمایش مرحوم آقای خوئی ناتمام است:

أمّا جواب أوّل؛

این جواب خلاف ظاهر معتبره أبی بصیر می باشد:

عن أبی عبدالله علیه السلام قال: ... فَإِذَا جَلَسْتَ فِی الرَّابِعَهِ قُلْتَ بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ خَیْرُ الْأَسْمَاءِ لِلَّهِ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِیکَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُه .

افرادی مانند مرحوم آقای خوئی و آقای سیستانی که بر ظاهر این کلمات تمرکز می کنند، چگونه به این معتبره إعتنائی ننموده و فرموده اند: دلیلی بر لزوم انجام تشهد و سلام در رکعت چهارم وجود ندارد؟!

بله ما خود در نهایت قبول داریم که از این تعابیر بیش از لزوم ترتیب استفاده نمی شود، بلکه فوق این مطلب را در بحث دوران أمر میان شرطیت طهارت ثوب و مانعیت نجاست آن در نماز، عرض کرده و گفتیم: تعبیر «صلّ فی ثوب طاهر» دلیل بر شرطیت طهارت نمی باشد؛ چرا که محتمل است که نجاست مانع باشد که این تعبیر در بیان آن عرفی است، همانگونه که تعبیر «لا تصلّ فی الثوب النجس» نیز دلیل بر مانعیت نجاست نمی باشد؛ زیرا محتمل است که طهارت شرط باشد که این تعبیر در بیان آن عرفی است. و اگر اجمال لازم آمد و مطلب مجمل شد، این اجمال برای ما کافی خواهد بود.

در مقام نیز عرض می کنیم: این گونه کلمات در بیان لزوم کون التشهد و السلام فی الرکعه الرابعه ظهور ندارد، بلکه محتمل است که مراد بیان ترتیب و لزوم وقوع تشهد و سلام بعد از رکعت چهارم باشد، و اگر هم أمر مجمل بشود، برائت از شرطیت کون التشهد و السلام فی الرکعه الرابعه جاری می گردد.

ص: ۳۳۱

أمّا جواب دوم؛

أوّلاً: همانگونه که در فرض ضمّ رکعت متصله علم به بودن این مکلّف در رکعت چهارم یا در این رکعت زیاده حاضر و یا در رکعت سابق می باشد، همچنین علم به نبود مکلّف در رکعت چهارم یا در این رکعت زیاده حاضر و یا در رکعت سابق می باشد، بنابراین استصحاب بقاء کونه فی الرکعه الرابعه با استصحاب عدم کونه فی الرکعه الرابعه تعارض می کند.

توضیح مطلب:

آقای خوئی در ابتدا در مشابه این بحث جریان استصحاب دوم را به عنوان استصحاب معارض قبول نداشتند:

اگر در روز سیم شکّ شود که آیا ماه رمضان می باشد و یا روز عید فطر، گفته می شود که استصحاب بقاء ماه رمضان جاری می شود، و لکن آیا روز بعد از روز سیم، یوم العید و أوّل شوال می باشد و احکام آن مترتّب می شود یا خیر؛

برخی فرموده اند: استصحاب بقاء ماه رمضان تا روز سیم اثبات نمی کند که روز بعد أوّل ماه شوال می باشد و این أصل مثبت خواهد بود.

و لکن آقای خوئی فرموده اند: در ابتدای روز سی و یکم علم حاصل می شود به حدوث یوم العید یا در روز قبل که روز سیم باشد (اگر ماه رمضان ناقص بوده باشد) و یا در امروز (اگر ماه رمضان کامل بوده باشد) که احتمال بقاء یوم العید تا غروب امروز وجود دارد، بنابراین استصحاب بقاء آن تا غروب امروز می شود و آثار آن ثابت می گردد.

سپس به ایشان اشکال شد که: استصحاب بقاء یوم العید با استصحاب عدم یوم العید معارض می باشد: زیرا از جهتی دیگر علم می باشد که یا دیروز یوم العید نبوده است و یا امروز یوم العید نمی باشد، بنابراین استصحاب عدم یوم العید جاری خواهد بود.

ص: ۳۳۲

و لکن آقای خوئی در ابتدا در جواب از این اشکال فرموده اند:

استصحاب عدم یوم العید استصحاب کلّی قسم ثالث می باشد که معتبر نیست: زیرا علم به حدوث فردی از عدم یوم العید در أثناء ماه مبارک می باشد که در ابتدای روز سی و یکم یقین به إرتفاع آن می باشد، و فرد دیگر از عدم یوم العید نیز با وجود احتمال بقاء فرد أوّل از عدم یوم العید تا انتهای روز سیم و حدوث یوم العید در امروز، مشکوک الحدوث می باشد.

و لکن در کتاب الصوم در بحث اسیر و محبوس که شکّ در زمان ماه رمضان می باشد گفته شده است:

یازده ماه استصحاب عدم ماه رمضان جاری می گردد و لکن بعد از گذشت یازده ماه و ورود در ماه دوازدهم، از آن جهت که یقین به حدوث ماه رمضان یا در سابق و یا در زمان حاضر حاصل می گردد، استصحاب بقاء ماه رمضان در این ماه أخیر جاری خواهد بود.

و لکن آقای خوئی در این مسأله فرموده است: این استصحاب با استصحاب عدم ماه مبارک تعارض می کند: زیرا علم به عدم ماه مبارک یا در ماه های سابق و یا در این ماه أخیر می باشد و احتمال بقاء این عدم در این ماه أخیر وجود دارد، بنابراین استصحاب عدم ماه رمضان نیز جاری خواهد بود.

و سپس ایشان تصریح نموده اند: این استصحاب از نوع استصحاب کلّی قسم ثالث نمی باشد، بلکه استصحاب کلّی قسم رابع می باشد: چرا که فرد دوم معنون به عنوان می باشد که (عدم شهر الرمضان إمّا فی هذا الشهر الأخیر و إمّا فی الأشهر السابقه) که تطبیق این عنوان بر عدم ماه رمضان در أشهر سابقه معلوم نمی باشد.

ص: ۳۳۳

حال طبق این فرمایش ایشان در مقام نیز باید اینگونه گفت:

فرد أوّل از عـدم معنون به عنوان می باشـد که (عدم کون المکلّف فی الرکعه الرابعه إمّا فی هذه الرکعه الزیاده الحاضـره أو فی الرکعه السابقه) که تطبیق این عدم معلوم بالإجمال بر عدم در رکعت سابق معلوم نمی باشد: زیرا محتمل است که رکعت سابق رکعت چهارم بوده باشـد و این رکعت زائـد رکعت پنجم باشد که در اینصورت این عنوان منطبق بر این رکعت حاضـر خواهد بود. و فرد دیگر از عدم که عدم کون هذا المکلّف فی الرکعه الرابعه که در قبل از شـروع در نماز ثابت بود، نیز معلوم الإرتفاع می باشـد. بنـابراین استصـحاب عـدم کون المکلّف فی الرکعه الرابعه معـارض استصـحاب بقاء کون المکلّف فی الرکعه الرابعه خواهد بود.

بله، به نظر ما استصحاب عدم کون المکلّف فی الرکعه الرابعه استصحاب فرد می باشد، نه استصحاب کلّی و استصحاب الجامع بین الفردین: زیرا تردّد در زمان وجود یک فرد، موجب تعـدّد آن نمی شود، بلکه یک فرد واحـد است که زمان آن مردّد میان دو زمان می باشد؛

مثال: علم به وجود زید در خانه یا دیروز و یا امروز می باشد که اگر دیروز در خانه بوده باشد، به طور قطع خارج شده است و اگر امروز در خانه بوده باشد، بقاء آن محتمل است، که در این فرض استصحاب بقاء زید در خانه جاری می گردد و لکن این استصحاب، استصحاب فرد است، نه کلّی و جامع بین الفردین.

ثانیاً: استصـحاب بقاء الرکعه الرابعه یا استصـحاب کون هذا المکلّف فی الرکعه الرابعه، اثبات نمی کند که (هذه الرکعه الأخیره هی الرکعه الرابعه) یا (کون هـذا المکلّف الآن فی الرکعه الرابعه) تا ضمّ اصل به وجـدان شود و اثبات گردد که تشـهد و سـلام در رکعت چهارم واقع شده است؛ زیرا اثبات مفاد کان ناقصه توسّط استصحاب به نحو کان تامّه مثبت می باشد:

مثال أوّل: علم به وجود آب کرّ در این حوض بود و سپس بعد از گذشت زمانی به جهت احتمال إرتفاع تمام آب سابق و حدوث آب جدید در این حوض، شکّ در کریّت آب موجود در آن می گردد؛ در اینصورت استصحاب (بقاء ماء الکرّ الموجود فی الحوض) اثبات نمی کند که (هذا الماء کرّاً).

بله، اگر علم می باشد که این آب داخل در حوض همان آب کرّ سابق است و شکّ در زوال وصف کریّت آن می شود، در اینصورت استصحاب می شود که: (هذا الماء کان کرّاً فالآن کما کان)، به نحو مفاد کان ناقصه.

مثال دوم: در زمانی در این مسجد شخص عادلی امام جماعت بود، حال شکّ می شود که آیا این امام جماعت حاضر همان امام جماعت سابق می باشد که عادل باشد و یا شخص دیگری است که فسق او محتمل است؛ در اینصورت استصحاب (کون إمام جماعه هذا المسجد عادلاً) به نحو مفاد کان تامّه، اثبات عدالت امام جماعت حاضر را که مفاد کان ناقصه می باشد، نمی کند.

مثال سوم: شکّ در مانعیّت چرک بر روی مُهر نماز می شود؛ استصحاب بقاء التراب الموجود علی وجه التُربه به نحو مفاد کان تامّه، اثبات (کون هذه السجده علی هذه التربه سجده علی التراب) به نحو مفاد کان ناقصه نمی کند.

بنابراین این اشکال محقق عراقی با این دو جواب آقای خوئی قابل دفع نمی شود.

جواب از مناقشه:

به نظر ما در پاسخ از اشکال محقق عراقی دو جواب می توان ذکر نمود:

جواب أوّل:

معتبره أبی بصیر ظهور در بیش از لزوم ترتیب میان تشهد و رکعت چهارم ظهور ندارد، یعنی هیچ ظهوری در لزوم کون التشهّد فی الرکعه الرابعه ندارد.

ص: ۳۳۵

جواب دوم:

أوّلاً: مقصود امام علیه السلام در صحیحه ثالثه زراره از تمسّک به استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم اثبات لزوم ضمّ رکعت متصله و تصحیح نماز به طریق مذهب عامّه نمی باشد، بلکه غرض از آن عدم جواز إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان در مقام امتثال می باشد.

ثانیاً: برهانی بر عدم جریان أصل مثبت و عدم اعتبار آن نمی باشد، بنابراین اگر توجیه این صحیحه منحصر در این باشد که گفته شود: (غرض امام علیه السلام از تمسّک به استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم، اثبات کون التشهد فی الرکعه الرابعه می باشد)، ما به جریان این استصحاب و اگر چه أصل مثبت باشد، ملتزم می شویم و این صحیحه خود دلیل بر حجیّت أصل مثبت در این موارد خواهد بود.

الأصول العملیه/الإستصحاب /المناقشه فی الإستدلال بالصحیحه الثالثه/ المناقشه الثانیه ۹۵/۰۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /المناقشه فی الإستدلال بالصحیحه الثالثه/ المناقشه الثانیه

خلاصه مباحث گذشته:

استدلال به صحیحه ثالثه زراره شد و لکن اشکالاتی بر این استدلال ذکر شده است، که دو اشکال از آن بیان شد.

بحث در مورد اشکال دوم بر استدلال به صحیحه ثالثه زراره بر استصحاب بود؛

محقق عراقی فرمود: استصحاب قابل انطباق بر مورد این صحیحه نمی باشد، نه بر وفق مذهب امامیه و نه بر وفق مذهب عامّه؛

أمّا طبق مذهب امامیه که قائل به ضمّ رکعت منفصله می باشند؛ واضح است که این حکم اثر استصحاب نمی باشد: چرا که استصحاب إلغاء شکّ می کند و اثر واقع را مترتّب می کند، نه اینکه حکم شکّ را که لزوم نماز احتیاط می باشد، را ثابت نماید.

ص: ۳۳۶

أمّا طبق مذهب عامّه؛ زیرا اگر چه با قطع نظر از مذهب امامیه، استصحاب عدم رکعت چهارم لزوم ضمّ رکعت متصله را ثابت می کند و لکن اثبات نمی کند که این تشهّد و سلام بعد از این رکعت زائده، تشهّد و سلام در رکعت چهارم می باشد.

مرحوم آقای خوئی از این اشکال دو جواب بیان نموده و در جواب دوم فرمودند:

بر فرض پذیرش لزوم کون التشهّد و السلام فی الرکعه الرابعه، می توان ضمّ الوجدان إلی الأصل نمود و گفت: استصحاب

«بقاء الرکعه الرابعه»، و یا به تعبیر دیگر: استصحاب «کون المکلّف فی الرکعه الرابعه» جاری می شود، که با ضمیمه آن به احراز وجدانی تشهّد و سلام، «کون التشهّد و السلام فی الرکعه الرابعه» ثابت می شود، مانند استصحاب بقاء وقت که با ضمیمه آن به وجدان، اثبات وقوع نماز در وقت می شود.

ما به ایشان اشکال کرده و گفتیم:

اثبات مفاد کان ناقصه به واسطه استصحاب به نحو مفاد کان تامّه مثبت می باشد: زیرا استصحاب «البقاء فی الرکعه الرابعه» به جهت اثبات «هذا التشهد و السلام کان فی الرکعه الرابعه» إجراء می شود، در حالی که این مثبت است.

مثال: اگر از خاک نجس مُهر ساخته شود، و سپس ظاهر آن غَسل و تطهیر شود و لکن باطن آن یا به جهت عدم وصول آب به وصف اطلاق به آن، امکان تطهیر نشود، و یا اگر امکان تطهیر داشته باشد، امکان إحراز وصول آب به باطن آن نباشد، حال بعد از گذشت زمانی احتمال زوال ظاهر مُهر به جهت سایش و ظهور باطن آن که تطهیر نشده بود، داده می شود: برخی استصحاب بقاء ظاهر مغسول را نموده و حکم به جواز سجده بر ظاهر فعلی نموده اند، در حالی که این استصحاب اثبات نمی کند که این محلّ ظاهر فعلی که در سابق نجس بوده و شکّ در تطهیر آن می باشد، پاک و آن ظاهر مغسول سابق است.

و لکن به نظر می آید که بتوان از مرحوم آقای خوئی دفاع نمود و گفت:

گاهی ظرفیت ظرفیت حقیقیه می باشد و گاهی صرف ظرفیت نحویه است به اینکه فقط لفظ «فی» به کار رفته است: «کون التشهد فی الرکعه الرابعه»، در حالی که به نظر عرفی رکعت چهارم ظرف برای تشهد نمی باشد، بلکه مجرّد تقارن می باشد که (تشهد بخواند و مصلّی در رکعت چهارم باشد)، و اشکال مثبتیت فقط در موردی است که ظرفیت حقیقی باشد؛

مثال: خیمه ای در این مکان در سابق بود و حال شخص وارد این مکان شده و لکن به جهت تاریکی، شکّ در بقاء آن خیمه در این مکان می کند؛ در این فرض استصحاب بقاء خیمه در این مکان اثبات نمی کند که این شخص الآن در خیمه می باشد و این استصحاب مثبت می باشد؛ چرا که خیمه ظرف حقیقی برای انسانی است که در خیمه قرار دارد.

بنابراین قیاس مقام به موارد ظرف حقیقی قیاس مع الفارق می باشد. و لکن اشکالات دیگر به آقای خوئی وارد می باشد.

و به نظر ما أصل اشکال محقق عراقی نیز تمام نبود و از آن پاسخ داده شد، و حال در ادامه اشکال به ایشان عرض می کنیم که:

خوب بود که محقق عراقی عوض اینکه اشکال را در «کون التشهد فی الرکعه الرابعه» مطرح کند، اشکال اساسی را مطرح می نمود و آن عبارت از این است که:

ضمّ رکعت أخری متصله و اگر چه با استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم سازگار می باشد و لکن این نماز مبتلی به مشکل دیگری می باشد و آن احتمال زیاده این رکعت جدید و مبطلیت آن می باشد، و استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم اثبات عدم زیاده این رکعت جدید نمی کند إلّا به نحو أصل مثبت. و این مشکل أقوی است از مشکلی که محقق عراقی مطرح نمود.

در جواب از اشکال گفته شده است:

بعد از ضمّ رکعت متصله، استصحاب «عدم تحقق الرکعه الزائده فی هذه الصلاه» جاری می شود، و دیگر نیازی به استصحاب «عدم کون هذه الرکعه الجدیده زیاده» نمی باشد تا اشکال شود که این استصحاب، استصحاب عدم أزلی است؛ زیرا این رکعت جدیده از هنگام تکوّن و تحقّق یا متصف به وصف زیاده می باشد و یا متصف نمی باشد و حالت سابقه نعتیه ندارد.

و لکن در تعلیقه بحوث در منع این جواب اشکال نموده و فرموده اند:

استصحاب «عدم تحقق الرکعه الزائده» مثبت می باشد: زیرا مانعیت زیاده الرکعه انحلالی است، به این معنی که «کلّ ما وجد شیء و اتصف بأنّه رکعه زائده فهی مانعه عن الصلاه»؛ بنابراین مانعیت به نحو مفاد کان ناقصه أخذ شده است، و استصحاب «عدم تحقق الرکعه الزائده» که نفی به نحو مفاد لیس تامّه می باشد، نفی مفاد کان ناقصه و اثبات مفاد لیس ناقصه و اینکه این رکعت جدید زیاده نمی باشد، نمی کند. و استصحاب مفاد لیس ناقصه «عدم کون هذه الرکعه زائده» نیز استصحاب عدم ازلی است.

أصل این اشکال از مرحوم آقای صدر می باشد و لکن عدم صحّت این اشکال در ابحاث آینده مطرح خواهد شد و خواهیم گفت: از نظر عرف استصحاب به نحو مفاد لیس تامّه برای نفی مانع صحیح می باشد:

مثال: گفته شده است: «لا تُقهقه فی الصلاه» و حال شکّ می شود که این خنده و ضِحک قهقهه بود یا خیر؛ در این فرض به نظر عرف استصحاب عدم تحقق القهقه در نماز، نفی مانع می کند و نیازی به نفی مانعیّت این ضحک موجود نیست تا گفته شود: استصحاب به نحو مفاد لیس تامّه مثبت می باشد و استصحاب به نحو مفاد لیس ناقصه استصحاب عدم أزلی است.

ص: ۳۳۹

و وجه این کلام ما این است که: استظهار عرف از «لا تقهقه فی الصلاه» مانعیّت وجود قهقهه به نحو مفاد لیس تامّه می باشد، بنابراین استصحاب «عدم وجود القهقهه» نفی مانع خواهد نمود، همانگونه که استصحاب «عدم کون هذا الضحک قهقهه» نیز با قطع نظر از اشکال استصحاب عدم أزلی نفی مانع می کند.

و در مقام نیز مانع وجود رکعت زائده در نماز می باشد، بنابراین استصحاب عدم وجود رکعت زائده نفی مانع می کند و اگر چه شکّ در مانع به نحو شکّ در مانعیت موجود باشد.

و شبهه دیگری نیز در مقام می باشد و آن عبارت از این است که:

استصحاب عدم کون هذه الرکعه زائده أصلی است در طرف علم اجمالی و آن علم اجمالی این است که: علم اجمالی می باشد که یا تشهد و سلام در این رکعت سابق مشکوک که مردّد بین رکعت سوم و رکعت چهارم است، زیاده می باشد (اگر این رکعت مشکوک رکعت سوم باشد) و یا این رکعت جدید و زائد زیاده در نماز می باشد (اگر رکعت مشکوک رکعت چهارم باشد)، و عدم خواندن تشهّد و سلام در رکعت سابق مشکوک مانع از تنجّز این علم اجمالی نمی باشد؛ مانند علم اجمالی به نجاست این آب شیرین یا آن آب شور، که منجّز و موجب تعارض الأصول در أطراف می باشد و اگر چه شخص قصد شرب آن آب شور را ندارد. بنابراین استصحاب عدم زیاده هذه الرکعه معارض با استصحاب عدم زیاده التشهد و السلام فی الرکعه السابقه المشکوکه می باشد. و استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم اثبات زیاده بودن تشهد و سلام در رکعت مشکوک نمی کند، همانگونه که نفی زیاده بودن رکعت متصل جدید نمی کند.

و لکن به نظر ما این علم اجمالی منجّز نمی باشد:

چرا که أوّلاً: استصحاب عدم زیاده تشهد و سلام در رکعت مشکوک و یا برائت از مانعیت آن اثر عملی ندارد: چرا که با قطع نظر از أدلّه لزوم نماز احتیاط، اگر در چنین نمازی که شکّ میان سه و چهار شده، بناء بر أکثر گذاشته و بدون ضمّ رکعت متصله سلام داده شود، نماز محکوم به بطلان خواهد بود: زیرا استصحاب عدم رکعت چهارم و قاعده اشتغال جاری است که نفی جواز إکتفاء به این نماز می کنند. بنابراین استصحاب عدم زیاده رکعت جدید (و یا استصحاب عدم تحقق رکعت زائده) بدون معارض جاری خواهد بود.

ثانیاً: مقصود در مقام جریان أصل در مرحله امتثال و فعل عبد می باشد و فرض اینست که مصلّی در این رکعت مشکوک تشهد و سلام نداده است و قیام و ضمّ رکعت متصله نموده است، بنابراین یقین به عدم انجام تشهد و سلام می باشد، پس وجهی برای جریان استصحاب عدم زیاده تشهد و سلام وجود ندارد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه/ الإشکال الثانی و الإشکال الثالث علی الإستدلال بها ۹۵/۰۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه/ الإشکال الثانی و الإشکال الثالث علی الإستدلال بها

نکته:

آقای صدر در بحوث در مورد شبهه زیاده رکعت أخری متصله به اینکه در واقع رکعت پنجم باشد، فرموده اند:

نفی احتمال زیاده این رکعت با أصل ممکن نیست؛ چرا که أصل عدم زیاده این رکعت با أصل عدم مانعیت زیاده تشهد و سلام در رکعت مشکوک که مردّد میان رکعت سوم و چهارم است، تعارض می کند، و لکن اگر شخص به جهت احتیاط ضمّ رکعت أخری متصله کند، بعد از ضمّ آن استصحاب موضوعی عدم تحقق زیاده جاری می شود.

ص: ۳۴۱

توضیح مطلب:

ایشان فرموده اند:

هنگام شکّ میان سه و چهار علم اجمالی می باشد که شخص یا در رکعت چهارم است، بنابراین ضمّ رکعت متصل دیگر زیاده در نماز و مبطل آن خواهد بود و یا در رکعت سوم است، بنابراین انجام تشهد و سلام در این رکعت مشکوک زیاده در نماز و مبطل آن خواهد بود، و این علم اجمالی منجّز است و أصل برائت از مانعیت تشهد و سلام در این رکعت مشکوک با أصل برائت از زیاده رکعت أخری متصله تعارض می کنند، همانگونه که استصحاب عدم مانعیت تشهد و سلام در این رکعت (چرا که در زمانی که تکلیف به نماز فعلی نبود، قیود آن مانند مانعیت تشهد و سلام فعلی نبود) با استصحاب عدم مانعیت

رکعت أخری متصله تعارض و تساقط می کنند.

اگر گفته شود: از آن جهت که بر مکلّف جمع میان تشهد و سلام در این رکعت مشکوک و ضمّ رکعت أخری متصله ممکن نیست، بنابراین او متمکّن از مخالفت قطعیه نمی باشد، پس وجهی برای تعارض أصول عملیه در اطراف این علم اجمالی نمی باشد: چرا که از جمع میان أصل برائت در دو طرف ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید.

در پاسخ می گوئیم: محذور جریان أصل در أطراف علم اجمالی منحصر به لزوم ترخیص در مخالفت قطعیه نیست، بلکه ترخیص قطعی در مخالفت تکلیف معلوم بالإجمال نیز مانع از جریان أصل در أطراف علم اجمالی می باشد؛ چرا که این ترخیص از آن جهت که در نزد عقلاء نقض غرض است، خلاف إرتکاز عقلاء می باشد و یا طبق نظر آقای خوئی چنین ترخیصی قبیح می باشد، و در مقام از جریان أصل برائت در دو طرف قطع به ترخیص شارع در إرتکاب حرام واقعی معلوم بالإجمال حاصل می شود، بنابراین دو أصل برائت با یکدیگر تعارض می کنند؛

ص: ۳۴۲

مثال: علم اجمالی به حرمت قیام و یا جلوس در زمان واحد می باشد، که شخص متمکّن از جمع میان این دو فعل در زمان واحد نمی باشد، بنابراین متمکّن از مخالفت قطعیه این علم اجمالی نیست و لکن أصل برائت از حرمت قیام با أصل برائت از حرمت جلوس تعارض می کنند: چرا که مستلزم ترخیص قطعی در مخالفت تکلیف معلوم بالإجمال می باشند، به این معنی که از جریان این دو أصل قطع به ترخیص شارع به إرتکاب حرام معلوم بالإجمال که یا قیام است و یا جلوس، حاصل می شود، بنابراین این دو أصل با یکدیگر تعارض می کنند و باید هر دو طرف را ترک نمود.

البته این مطالب با قطع نظر از مسلک مشهور امامیه است که وجوب نماز احتیاط در مورد شکّ سه و چهار می باشد، و بحث در حال حاضر در قابلیت استصحاب بر انطباق بر شکّ میان رکعت سوم و چهارم می باشد و لو به لحاظ مسلک عامّه که قائل به لزوم ضمّ رکعت متصله می باشند و یا به لحاظ مسلک غیر مشهور از امامیه مانند مرحوم صدوق و ابن جنید که قائل به تخییر مکلّف میان ضمّ رکعت متصله و ضمّ رکعت منفصله می باشند.

و لکن به نظر ما این فرمایش ناتمام است:

أصل برائت از مانعیت تشهد و سلام در رکعت مشکوک، هیچ اثر عملی ندارد: زیرا مقتضای برائت از مانعیت آن، جواز تشهد و سلام در این رکعت و عدم لزوم ضمّ رکعت متصله می باشد، در حالی که با چنین نمازی احراز إتیان نماز چهار رکعتی نمی شود و مقتضای قاعده اشتغال و استصحاب عدم إتیان نماز چهار رکعتی بطلان این نماز است، بنابراین نفی ظاهری مانعیت تشهد و سلام در چنین نمازی که محکوم به بطلان می باشد، اثر ندارد و لغو می باشد، مانند شکّ در إتیان رکوع در نمازی که مستصحب الحدث و محکوم به بطلان می باشد، که در این فرض قاعده تجاوز برای إلغاء شکّ در رکوع جاری نمی شود: زیرا این قاعده تجاوز هیچ اثر عملی ندارد، و به همین جهت اگر علم اجمالی باشد که یا رکوع در این نمازِ باطل ترک شده است و یا در نماز دیگر، قاعده تجاوز در نماز دیگر بدون معارض جاری خواهد بود.

بنابراین در مقام أصل برائت از مانعیت رکعت أخری متصله بدون معارض جاری می گردد.

اگر این عرض ما مورد پـذیرش آقای صدر قرار بگیرد، مطلب تمام است و إلّا استصـحاب عدم تحقّق زیاده رکعت بعد از ضـمّ رکعت متصـله نیز به جهت تعـارض بـا أصول دیگر جـاری نخواهـد بود: زیرا از جریان أصل برائت از مانعیت تشـهد و سـلام و استصحاب عدم مانعیت آن و جریان استصحاب عدم تحقق زیاده بعد از ضمّ رکعت متصله، ترخیص قطعی در مخالفت تکلیف واقعی لازم می آیـد؛ چرا که طبق أصـل أوّل انجام تشـهد و سـلام در رکعت مشـکوک جایز خواهـد بود و طبق أصل دوم در فرض ضمّ رکعت متصـله، إکتفـاء به این نمـاز جـایز خواهـد بود، در حـالی که علم به خلاـف یکی از این دو أصل با واقع می باشـد: زیرا اگر هنگام شکّ در رکعت سوم باشـد، برائت از مانعیت تشـهد و سـلام و استصـحاب عـدم مانعیت آن خلاف واقع خواهد بود، و اگر هنگام شکّ در رکعت چهارم باشد، رکعت أخری متصله زیاده در فریضه و نماز باطل خواهد بود.

و این فرمـایش ایشان نیز که استصـحاب عـدم تحقق زیاده بعـد از ضمّ رکعت متصـله جاری می شود، صـحیح نیست، بلکه این استصحاب قبل از ضمّ رکعت به نحو استقبالی جاری می باشد.

طبق این مطلبی که عرض کردیم روشن می شود که پاسـخ دومی که در انتهـای جلسه گذشـته در جواب از شـبهه علم اجمالی عرض کردیم، صحیح نیست، و فقط پاسخ أوّل که عبارت از لغویت برائت از مانعیت تشهد و سلام می باشد، صحیح می باشد.

البته این مطالب با قطع نظر از أدلّه لزوم نماز احتیاط می باشد و إلاّ ـ با توجّه به أدلّه لزوم نماز احتیاط (حال لزوم آن به نحو واجب تخییری باشد، طبق نظر مرحوم صدوق و یا به نحو واجب تعیینی باشد، طبق نظر مشهور) یقین به عدم مانعیت تشهد و سلام در این رکعت مشکوک می باشد.

مناقشه؛

اشکال سوم:

محقق عراقی فرموده است:

استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم حتی بنابر جواز ضمّ رکعت متصله، صحّت این نماز را ثابت نمی کند، بنابراین صحیحه ثالثه زراره قابل انطباق بر استصحاب نمی باشد، نه طبق مذهب خاصّه و نه طبق مذهب عامّه.

و وجه عدم إثبات صحّت این نماز توسّط استصحاب این است که: استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم استصحاب فرد مردّد می باشد که معتبر نیست.

توضیح مطلب:

استصحاب فرد به دو قسم است:

استصحاب فرد معیّن؛ مانند استصحاب بقاء زید فی الدّار.

استصحاب فرد مردّد؛

مثال: علم می باشد که دیروز یا زید در خانه بوده است، که اگر اینچنین بوده است، به طور قطع از خانه خارج شده است، و یا عمرو در خانه بوده است، که بقاء او در خانه تا به امروز محتمل است، حال اگر شارع اثر شرعی را مترتّب بر وجود فرد نماید و بفرماید: «إذا کان زید فی الدّار فتصدّق و إذا کان عمرو فی الدّار فتصدّق»، در اینصورت استصحاب بقاء أحدهما فی الدّار جاری می شود.

و تفاوت استصحاب فرد مردّد با استصحاب کلّی در این است که:

استصحاب فرد مردّد در موردی جاری می شود که اثر شرعی مترتّب بر فرد باشد و استصحاب کلّی در موردی جاری می شود که اثر شرعی مترتّب بر کلّی باشد؛

مثـال: اگر در مثـال فوق اثر شـرعی مترتّب بر صـرف الوجود انسان شود و شارع بفرمایـد: «إذا وجـد انسان فی الـدّار هـذا الیوم فتصدّق»، در اینصورت استصحاب بقاء کلّی انسان جاری می شود.

محقّق عراقی استصحاب فرد مردّد را معتبر نمی داند و می فرماید:

أرکان استصـحاب در آنچه موضوع اثر شـرعی است که آن زید و عمرو می باشد، تمام نیست: چرا که زید بنابر تقدیر حدوث او مقطوع الإرتفاع است و عمرو نیز مشـکوک الحدوث است، و أرکان استصـحاب در عنوان أحدهما تمام می باشد و لکن این عنوان موضوع اثر شرعی نیست و باید همان عنوان که موضوع اثر شرعی است، استصحاب شود و بقاء آن ثابت گردد.

بسیاری از بزرگان نیز از جمله مرحوم امام و آقای صدر و آقای سیستانی منکر حجیّت استصحاب فرد مردّد می باشند.

و لکن به نظر مـا استصـحاب فرد مردّد جـاری است، همانگونه که آقای خوئی و آقای تبریزی قـدّس سرّهما قائل به جریان آن بودند: زیرا عنوان «أحدهما» مشـیر به همان واقع تفصـیلی است و عنوان اجمالی واقعی است که موضوع اثر شرعی می باشد، نه عنوان مباین و مغایر با واقع، و تفصیل این مطلب در محلّ خود باید بررسی شود.

حال محقق عراقی این کبری را بر مقام تطبیق نموده و فرموده است:

آنچه موضوع اثر شـرعی است، واقع رکعت چهـارم می باشـد، نه عنوان رکعت چهارم، به همین جهت اگر شـخص گمان کند که در رکعت سوم است و لکن بعـد از إتیان به این رکعت و بعد از سـجدتین متوجّه شود که این رکعت چهارم بوده است، در این فرض نماز صـحیح می باشـد و اگر چه رکعت چهارم را به عنوان رکعت سوم انجام شده است؛ چرا که واقع رکعت چهارم مهمّ می باشد و رکعت چهارم از عناوین قصدیه نمی باشد.

حال که شکّ میان رکعت سوم و چهارم می شود، به لحاظ واقع فرد مردّد خواهد بود:

چرا که این رکعت فعلی یا رکعت سوم است، بنابراین به طور قطع رکعت چهارم انجام نشده است و اگر رکعت چهارم است، بنابراین به طور قطع رکعت چهارم انجام شده است، پس شکّی در واقع بما هو واقع نمی باشد، و شکّ فقط در عنوان رکعت چهارم که «هل هذه الرکعه رکعه رابعه أم لا» و شکّ در تعنون این رکعت به عنوان رکعت چهارم می باشد.

جواب از مناقشه:

و لکن این فرمایش عجیب است:

چرا که أوّلاً: بر فرض عدم وجود دلیل بر اعتبار استصحاب فرد مردّد و قصور دلیل عامّ حجیّت استصحاب از شمول استصحاب فرد مردّد مورد قبول واقع شود و لکن نسبت به صحیحه ثالثه زراره نمی توان اجتهاد در مقابل نصّ نمود و اشکال بر تطبیق استصحاب بر مورد فرد مردّد توسط امام علیه السلام کرد! بلکه این تطبیق توسّط امام علیه السلام کشف از إعتبار استصحاب فرد مردّد در نزد امام علیه السلام می کند: زیرا امام کبری «لا ینقض الیقین بالشکّ» را بر این مورد تطبیق نموده است، بنابراین دانسته می شود که شکّ در عنوان اجمالی ای که مشیر به واقع اثر شرعی است، کافی می باشد.

ثانیاً: واقع نیز در مورد صحیحه ثالثه مشکوک می باشد؛ چرا که شخص نمی داند که سه رکعت خوانده است و یا چهار رکعت، که استصحاب حکم به عدم إتیان به بیش از سه رکعت می کند؛

مثال: مولی می گوید: (اگر چهار نفر به منزل آمدند، سفره پذیرایی پهن شود) و حال علم به ورود زید و عمرو و بکر به منزل می باشد و لکن ورود خالد مشکوک است، در اینصورت از آن جهت که شکّ در واقع می باشد، استصحاب عدم نفر چهارم و استصحاب عدم ورود بیش از سه نفر جاری می شود که در این مورد شکّ در واقع می باشد، و تفاوتی میان این مثال با مورد صحیحه ثالثه نمی باشد.

ص: ۳۴۷

و مورد صحيحه ثالثه از موارد استصحاب فرد مردّد نمی باشد؛ چرا که مجری استصحاب فرد مردّد موردی است که اثر مترّتب بر فردی می باشد که مردّد میان فرد مقطوع الإرتفاع و فرد مشکوک الحدوث است، در حالی که در مورد صحيحه شکّ در واقع إتيان ذوات أربع رکعات می باشد که استصحاب حکم به عدم إتيان به آن می کند.

بنابراين اين اشکال نيز ناتمام است.

ثالثاً: و اشکال اساسی بر محقق عراقی اين است که:

ايشان گمان نموده است که غرض از استصحاب عدم إتيان به رکعت چهارم تصحيح اين نماز می باشد، در حالی که مدّعی اين مطلب نيست، بلکه مدّعی اين است که غرض از استصحاب حکم به عدم جواز إکتفاء به اين نماز مشکوک النقصان و حکم به بطلان آن بدون ضمّ رکعت می باشد. و نقل می شود که محقق عراقی خود در إنتهاء متوجّه اين اشتباه و خطاء خود شده است.

مناقشه؛

اشکال چهارم:

مرحوم آقای صدر فرموده است:

در تطبيق استصحاب بر مورد صحيحه ثالثه اشکال ثبوتی وجود ندارد (بر خلاف محقق عراقی و محقق اصفهانی که اشکال ثبوتی داشتند)، بلکه اشکالی که وجود دارد، اشکال اثباتی و استظهاری است:

أمّا عدم اشکال ثبوتی در تطبيق استصحاب به اين جهت است که:

با توجّه به أدلّه لزوم نماز احتياط، تغيير حکم واقعی در حال شکّ ميان رکعت سوم و چهارم دانسته می شود، و تصوير اين تغيير حکم واقعی به دو صورت می باشد:

تصوير أوّل: تمام مکلّفين از ابتدا مکلّف به جامع نماز چهار رکعتی متصل و يا سه رکعتی متصل به همراه ضمّ رکعت منفصله در حال شکّ ميان سه و چهار.

تصویر دوم: شکّ میان رکعت سوم و چهارم موضوع برای تکلیف جدید می باشد، به اینگونه که: شخص ابتدا مکلّف به نماز چهار رکعتی متصل می باشد و لکن در هنگام شکّ میان رکعت سوم و چهار، تکلیف تغییر می کند و شخص شاکّ مکلّف به سه رکعت متصل به همراه یک رکعت منفصل می شود.

و در حقیقت نتیجه این تصویر این می باشد که: از أدلّه لزوم نماز احتیاط یک حکم واقعی و یک حکم ظاهری استفاده می شود: حکم واقعی عبارت از «من شکّ بین الثلاثه و الرابعه و لم یأت بالرابعه واقعاً وجب علیه صلاه الإحتیاط» می باشد، که استصحاب عدم الإتیان بالرکعه الرابعه این حکم واقعی را ثابت می کند، و حکم ظاهری عبارت از وجوب تعیینی نماز احتیاط می باشد.

و هیچیک از این دو تصویر برای تغییر حکم واقعی مشکل ثبوتی ندارد، که تصویر أوّل مختار آقای صدر می باشد، که ما نیز آن را پذیرفتیم.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/ الإشکال الثالث علی الإستدلال بها و الجواب عنه ۹۵/۰۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/ الإشکال الثالث علی الإستدلال بها و الجواب عنه

بحث در مورد اشکال چهارم بر دلالت صحیحه ثالثه زراره بر إعتبار استصحاب می باشد؛

آقای صدر فرمودند:

در تطبیق استصحاب بر مورد صحیحه ثالثه زراره اشکال ثبوتی وجود ندارد، و لکن این تطبیق مبتلی به اشکال اثباتی می باشد؛

أمّا وجه عدم اشکال ثبوتی:

از أدلّه نماز احتیاط استفاده می شود که شکّ میان رکعت سوم و چهارم موجب تغییر حکم واقعی می باشد، که این تغییر به دو صورت قابل تصویر می باشد:

ص: ۳۴۹

تصویر أوّل: تمام مکلّفین از ابتدا مکلّف به جامع میان چهار رکعت متصل و یا سه رکعت متصل به همراه ضمّ رکعت منفصله در حال شکّ میان رکعت سوم و چهارم می باشند.

تصویر دوم: شکّ میان رکعت سوم و چهارم موضوع برای تکلیف جدید می باشد و شخص به مجرّد شکّ مکلّف به سه رکعت متصل به همراه یک رکعت منفصل می شود.

و از أدلّه نماز احتیاط یک حکم واقعی و یک حکم ظاهری استفاده می شود: أمّا حکم واقعی عبارت از این است که «من شکّ بین الثلاث و الأربع و لم یأت بالرکعه الرابعه وجب علیه صلاه الإحتیاط»، و حکم ظاهری عبارت از این است که «الشاکّ بین الثلاث و الأربع یجب علیه صلاه الإحتیاط تعییناً»؛ یعنی اگر چه در واقع رکعت چهارم انجام شده باشد و لکن در حال شکّ در إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان و ترک نماز احتیاط معذور نمی باشد و عدم إتیان به رکعت چهارم در تنجیز لزوم نماز احتیاط دخیل نمی باشد. و به عبارت دیگر: نفس دلیل نماز احتیاط متکفّل لزوم ظاهری نماز احتیاط در حال شکّ می باشد و برای اثبات آن نیازی به استصحاب نمی باشد، بنابراین موضوع لزوم ظاهری نماز احتیاط مجرّد شکّ می باشد و اگر چه در واقع رکعت چهارم انجام شده باشد.

و لکن با توجّه به اینکه اگر شخص در واقع رکعت چهارم را إتیان کرده باشد و بدون ضمّ رکعت منفصله، نماز را در همان رکعت مشکوک به پایان برساند، به جهت اطلاق أدلّه لزوم أربع رکعات، به طور قطع نماز او صحیح است، موضوع لزوم واقعی نماز احتیاط مرکّب از دو جزء خواهد بود: الشکّ (متساوی الطرفین) بین الثلاث و الأربع و عدم الإتیان بالرابعه فی الواقع.

و این دو تصویر هیچ اشکال ثبوتی ندارد:

چرا که اشکال ثبوتی ای که مطرح می باشد، عبارت از این است که:

محقق اصفهانی فرموده است:

حکم واقعی باید با قطع نظر از حکم ظاهری و وصول تعبّدی ظاهری قابل وصول باشد و حکمی که با قطع نظر از حکم ظاهری قابل وصول نیست، امکان جعل آن وجود ندارد: چرا که غرض از جعل حکم وصول آن و إمکان باعثیت و محرّکیت آن می باشد، و امکان وصول باید با قطع نظر از حکم ظاهری لحاظ شود: زیرا حکم ظاهری در طول حکم واقعی می باشد، بنابراین حکم ظاهری در طول امکان جعل حکم واقعی است، پس اگر جعل حکم واقعی ممکن نباشد، حکم ظاهری نیز معنی نخواهد داشت.

بله، اگر حکم واقعی با قطع نظر از وصول تعبّدی ظاهری، امکان وصول وجدانی به مکلّف داشته باشد، بعد از جعل آن، این حکم واقعی با جعل حکم ظاهری نیز فعلی می شود و به سبب دلیل أمارات و یا استصحاب وصول تعبّدی ظاهری پیدا می کند.

بنابراین حکمی که امکان وصول وجدانی ندارد و لکن امکان وصول استصحابی دارد، قابل جعل نمی باشد.

و در مقام وصول وجدانی لزوم واقعی نماز احتیاط به جهت عدم إمکان وصول وجدانی موضوع آن ممکن نیست: چرا که موضوع لزوم واقعی نماز احتیاط مرکّب از شکّ میان رکعت سوم و چهارم و عدم إتیان به رکعت چهارم می باشد، که در فرض وصول وجدانی جزء دوم این موضوع، جزء أوّل که شکّ میان رکعت سوم و چهارم باشد، زائل می گردد، بنابراین این حکم قابل وصول وجدانی نیست، پس این حکم قابل جعل نمی باشد؛

زیرا اگر چه وصول حکم واقعی به هر نحوی از وصول (چه وصول وجدانی و چه وصول تعبّدی به أمارات و چه وصول تعبّدی به استصحاب) در فعلیت آن کافی است و لکن وصول تعبّدی فرع بر إمکان جعل حکم واقعی می باشد و چنین حکمی که إمکان وصول وجدانی ندارد، امکان جعل ندارد تا وصول تعبّدی آن ممکن باشد.

این فرمایش محقق اصفهانی می باشد، بنابراین وجهی ندارد که در تعلیقه مباحث الأصول در اشکال بر نقل کلام محقق اصفهانی توسّط آقای صدر گفته شده است: محقق اصفهانی وصول وجدانی را متعیّن نمی دانند و در بحث حکم ظاهری و حکم واقعی تصریح می کنند که در فعلیت حکم یکی از أنحاء وصول کافی است!

و لکن آقای صدر این اشکال ثبوتی محقق اصفهانی را نپذیرفته اند و حقّ نیز با ایشان می باشد:

أوّلاً: در جعل حکم إمکان فعلیّت و وصول آن لازم نمی باشد، بلکه اگر جعل حکم دارای اثر باشد و جعل آن لغو نباشد، جعل آن توسّط شارع صحیح می باشد، مانند اینکه شارع حکمی را که بقاء آن مشروط به عدم وصول آن باشد، جعل نماید. و حکم واقعی قبل از وصول برای افرادی که احتمال وجود آن را می دهند، دارای اثر می باشد، بنابراین جعل حکم واقعی اگر چه قابل وصول نباشد، لغو نیست، و از دلیل نماز احتیاط علاوه بر حکم واقعی، حکم ظاهری تنجیزی نیز استفاده می شود که این در عدم لغویت جعل وجوب واقعی جامع کافی است.

ثانیاً: بر فرض توقف صحّت جعل حکم واقعی بر إمکان وصول آن پذیرفته شود و لکن وجهی در تخصیص آن به وصول وجدانی نمی باشد، بلکه وصول تعبّدی نیز و اگر چه وصول استصحابی باشد، در صحّت جعل آن کافی است؛ چرا که از توقف جعل حکم واقعی بر وصول تعبّدی دوری لازم نمی آید:

چرا که شرط إمکان حکم واقعی إمکان وصول آن و اگر چه به وصول استصحابی، می باشد، نه فعلیّت وصول تعبّدی و فعلیّت استصحاب، و شرط فعلیت حکم ظاهری و وصول ظاهری از جمله وصول استصحابی، إمکان حکم واقعی است، بنابراین موقوف علیه غیر از موقوف می باشد: موقوف علیه إمکان وصول استصحاب می باشد و موقوف فعلیّت وصول استصحابی و تحقق وصول استصحابی است. بنابراین جعل حکم واقعی در فرض إمکان وصول تعبّدی آن صحیح است و اگر چه وصول وجدانی ممکن نباشد، و حال که در این فرض جعل حکم واقعی ممکن می باشد، با جعل حکم واقعی، استصحاب نیز فعلی می شود.

بنابراین اشکال ثبوتی در لزوم واقعی نماز احتیاط نمی باشد و این حکم واقعی به واسطه استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم قابل وصول و إحراز می باشد، که این استصحاب جزء دوم از موضوع لزوم واقعی نماز احتیاط را اثبات می کند، اگر چه در اثبات لزوم ظاهری نماز احتیاط نیاز به استصحاب نمی باشد و نفس دلیل نماز احتیاط آن را ثابت می کند و لکن امام علیه السلام با تمسّک به استصحاب و عدم جواز نقض الیقین بالشکّ نکته وجوب ظاهری نماز احتیاط را به مجرّد شکّ بیان می کند که عبارت از استصحاب باشد.

أمّا وجه وجود اشکال اثباتی؛

اگر چه حکم واقعی وجوب جامع می باشد و این حکم واقعی از ابتدا وجود دارد، که استصحاب به لحاظ تنقیح موضوع این حکم شرعی جاری می شود، و لکن تصویر لزوم جامع به عنوان حکم واقعی از نظر عقل می باشد،

و لکن به نظر عرف این اثر شرعی در طول شکّ و حکم شارع به عدم نقض یقین به شکّ حادث می شود؛ شاهد این مطلب این است که وضع جدید با وضع سابق تفاوت می کند:

در نمـازی که در رکعـات آن شکّ نمی شود، بایـد رکعت چهارم به صورت ایسـتاده انجام شود، در حالی که شـخص در این رکعت مخیّر میـان قرائت حمـد و تسبیحات أربعه می باشـد، و لکن در نمازی که در أثناء آن میان رکعت سوم و چهارم شـکّ می شود، شـخص در رکعت منفصل چهارم مخیّر میان یک رکعت ایستاده و یا دو رکعت نشسته می باشد، در حالی که در این رکعت قرائت حمد متعیّن است.

بنابراین طبق فهم عرفی در هنگام شکّ موضوع مبدّل می شود و تکلیف جدیدی حادث می گردد که موضوع آن شکّ است، که سبب حـدوث این تکلیف جدیـد «لا ینقض الیقین بالشکّ» می باشد، بنابراین عرفی نیست که مراد از این تعبیر استصـحاب باشد: زیرا ظاهر عرفی استصحاب إثبات اثر واقع مستصحب در زمان لاحق می باشد که با قطع نظر از استصحاب در زمان سابق ثابت بوده است، در حالی که از نظر عرف لزوم نماز احتیاط یک اثر جدید است که به نکته نهی از نقض یقین به شکّ مترتّب می شود و موضوع آن شکّ می باشد، بنابراین از این صحیحه استظهار استصحاب ممکن نمی باشد.

جواب از مناقشه؛

و لکن به نظر ما این اشکال اثباتی تمام نیست:

أوّلًا: اثر استصـحاب در مورد شکّ میان رکعت سوم و چهارم، عدم جواز إکتفاء به این نماز مشـکوک النقصان می باشد و این اثر جدیـدی نمی باشـد، بلکه از ابتـدا ثـابت بوده است؛ چرا که از ابتـدا مقصود مکلّف إتیان به نماز چهار رکعتی بود که حال استصـحاب حکم به عـدم جواز نقض یقین و لزوم بنـاء بر عـدم إتیـان به رکعت چهارم می کنـد، که این اثری است که بر واقع مستصحب با قطع نظر از استصحاب ثابت و مترتّب می باشد:

واقع مستصحب نماز چهار رکعتی متصل است که إتیان به آن إمتثال جامع و موجب إجزاء می باشد، و حال استصحاب به قصد عدم إتیان به نماز چهار رکعتی متصل و به غرض عدم جواز إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان جاری می شود، بر خلاف طریق برخی از أصحاب پیامبر صلّی الله علیه و آله که بناء بر أکثر گذاشته و به همین نماز إکتفاء می نمودند، و عدم جواز إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان اثری است که عرف متوجّه آن می شود، و لزومی ندارد که استصحاب به غرض اثبات موضوع لزوم نماز احتیاط و مصحّحیّت نماز احتیاط جاری شود؛ یعنی با جمله «لا تنقض الیقین بالشکّ» مصحّح بیان نشده است، بلکه با این جمله لزوم بناء بر یقین سابق بیان می شود و با جملاتی مانند «قام فأضاف إلیها أخری» به قرینه تعیین فاتحه الکتاب در صدر روایت ضمّ رکعت منفصله و مصحِحیّت آن بیان می شود.

ثانیاً: بر فرض غرض از استصحاب اثبات مصححیّت نماز احتیاط باشد و لکن در این حال نیز جریان استصحاب اشکال نخواهد داشت: چرا که عرف از أدلّه دیگر تکلیف به جامع میان چهار رکعت متصل و یا سه رکعت متصل به همراه نماز احتیاط در حال شکّ استفاده کرده است و حال استصحاب موضوع نماز احتیاط را تنقیح می کند و این روایت نکته لزوم نماز احتیاط را بیان می کند که عدم جواز نقض یقین به شکّ باشد.

آقای صدر در قسمت سوم کلام خود اشکال اثباتی دیگری را مطرح نموده و فرموده اند:

ظاهر «لا تنقض الیقین بالشکّ» لزوم خَلَف قرار دادن شکّ برای یقین می باشد: یعنی همان آثاری که یقین به حدوث داشت، حال شکّ در بقاء دارای آن آثار می باشد و همانگونه که یقین سابق محرّک نحو المتیقّن سابق بود، حال شکّ لاحق محرّک به سوی آن است، و خلفیت شکّ برای یقین در فرضی است که غرض از استصحاب ترتیب اثر واقع متیقّن باشد، در حالی که در مورد شکّ میان رکعت سوم و چهارم، غرض ترتیب اثر خود شکّ می باشد: چرا که اثر یقین به عدم إتیان رکعت چهارم لزوم ضمّ رکعت متصله می باشد، در حالی که اثر شکّ در إتیان به رکعت چهارم لزوم ضمّ رکعت منفصله می باشد، بنابراین این شکّ خلف یقین نخواهد بود، پس از این روایت استصحاب استظهار نمی شود.

و لکن این اشکال اثباتی نیز صحیح نیست:

اگر چه مفاد «لا تنقض الیقین بالشکّ» لزوم جعل شکّ به عنوان خلف برای یقین می باشد، و لکن در مورد صحیحه نیز شکّ خَلَف یقین قرار داده می شود: چرا که اثر یقین به عدم إتیان به رکعت چهارم، عدم جواز إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان می باشد، که این اثر بر شکّ در عدم إتیان رکعت چهارم نیز مترتّب می باشد و امام علیه السلام به جهت شکّ حکم به عدم جواز إکتفاء به این نماز و عدم إعتناء به این شکّ و عدم جواز بناء بر إتیان رکعت چهارم می نماید.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/ الإشکال الخامس علی دلالتها ۹۵/۰۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/ الإشکال الخامس علی دلالتها

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد اشکالات بر دلالت صحیحه ثالثه زراره بود که در اشکال چهارم آقای صدر اشکال اثباتی نموده و دلالت این صحیحه را نفی نمودند که پاسخ آن بیان شد.

بحث در اشکال چهارم بر صحیحه ثالثه زراره بود، که مرحوم آقای صدر اشکال اثباتی مطرح نموده و فرمودند:

إراده استصحاب از عبارت «لا ینقض الیقین بالشکّ» خلاف ظاهر است؛ چرا که استصحاب دلیل بر وجوب ضمّ رکعت منفصله نمی باشد، بنابراین مراد از این تعبیر معنای دیگری است و آن لزوم تحصیل یقین به امتثال می باشد.

و لکن این مطلب صحیح نیست:

زیرا ظاهر این صحیحه اگر چه لزوم ضمّ رکعت منفصله می باشد و لکن إراده لزوم خصوصیّت انفصال در رکعت منضمّه توسّط امام علیه السلام از تعبیر «لا ینقض الیقین بالشکّ» و استفاده این خصوصیّت توسّط عرف از این تعبیر واضح نیست، بلکه محتمل است که امام علیه السلام فقط عدم جواز إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان و عدم جواز بناء بر رکعت چهارم را از این تعبیر استفاده نموده باشد و با این تعبیر روش ابوهریره و انس و حسن بصری را که بناء بر رکعت چهارم می گذاشتند، تخطئه نموده و این روش را موجب نقض یقین به شکّ و بر خلاف حرمت نقض یقین به شکّ دانسته است، و أمّا امام علیه السلام لزوم ضمّ رکعت منفصله را با تعابیر دیگر مانند «لا یدخل الشکّ فی الیقین و لا یخلط أحدهما بالآخر» و قرینه تعیین فاتحه الکتاب در صدر روایت بیان نموده است.

ص: ۳۵۶

و أمّا این مطلب که در کلمات ایشان است که (ظاهر استصحاب ترتّب یک اثر معلوم و واضح در نزد مخاطبین می باشد، در حالی که لزوم ضمّ رکعت منفصله، اثر معلوم برای متیقّن سابق در نزد مخاطبین نمی باشد تا گفته شود: در حال شکّ به گونه

ای عمل شود که در حال یقین عمل می شود!) صحیح نیست؛

زیرا غرض از استصحاب اثبات عدم جواز إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان می باشد و این اثر در نزد مخاطبین معلوم و واضح می باشد، بلکه ما معتقدیم استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم غیر از نفی إکتفاء به این نماز، نمی تواند اثر دیگری داشته باشد، که با این استصحاب مکلّف علم به لزوم احتیاط پیدا می کند و لکن کیفیت احتیاط با قرائن دیگر بیان و تعیین می شود که عبارت از ضمّ رکعت منفصله می باشد.

بنابراین به نظر ما این اشکال آقای صدر تمام نیست.

مناقشه؛

اشکال پنجم:

این اشکال نیز اشکال اثباتی است:

در کتاب أضواء و آراء فرموده اند:

اگر عبارت «لا تنقض الیقین بالشکّ» مجرّد بود، ظاهر در کبری استصحاب بود، که در این صورت با توجّه به عدم اشکال در تطبیق استصحاب بر مورد این صحیحه، دلالت این روایت بر استصحاب تمام می شد، لکن این عبارت در این صحیحه در سیاق جملات «لا یدخل الشکّ فی الیقین و لا یخلط أحدهما بالآخر و.... یُتمّ علی الیقین فیبنی علیه» وارد شده است، در حالی که إراده استصحاب از این جملات ممکن نیست:

زیرا تعبیر «لا یدخل الشکّ فی الیقین» یا به معنای «لا یدخل المشکوک فی المتیقّن» می باشد که نهی از إدخال رکعت أخری در أصل نماز و لزوم إنفکاک از آن می باشد، و یا به معنای لزوم إبقاء یقین به صحّت نماز تا انتهای نماز و نهی از إزاله یقین به صحّت این نماز که هنگام شکّ میان رکعت سوم و چهارم وجود دارد، به سبب انجام فعلی که با آن شکّ در صحّت نماز می شود، می باشد، که در حقیقت نهی از إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان و ضمّ رکعت متصله خواهد بود که در فرض أوّل احتمال نقصان نماز و در فرض دوم احتمال زیاده در رکعت داده می شود، که در نتیجه یقین به صحّت نماز تبدیل به شکّ در صحّت آن می گردد، در حالی که این تعبیر نهی از جایگزینی شکّ در صحّت در جای یقین به صحّت می نماید.

و مراد از تعبیر «يُتِمّ على اليقين فيبنى عليه» به معنـای لزوم انجـام فعلی است که بـا آن یقین به امتثال حاصل می شود که عبارت از ضمّ رکعت منفصله خواهد بود که در معتبره عمّار ساباطی می فرماید:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ شَيْ ءٍ مِنَ السَّهْوِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ أَ لَا أُعَلِّمُكَ شَيْئاً إِذَا فَعَلْتَهُ ثُمَّ ذَكَرْتَ أَنَّكَ أَتْمَمْتَ أَوْ نَقَصْتَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ شَيْ ءٌ قُلْتُ بَلَى قَالَ إِذَا سَهَوْتَ فَابْنِ عَلَى الْأَكْثَرِ فَإِذَا فَرَغْتَ وَ سَلَّمْتَ فَقُمْ فَصَلِّ مَا ظَنَنْتَ أَنَّكَ نَقَصْتَ فَإِنْ كُنْتَ قَدْ أَتْمَمْتَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ فِي هَذِهِ شَيْ ءٌ وَ إِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ كُنْتَ نَقَصْتَ كَانَ مَا صَلَّيْتَ تَمَامَ مَا نَقَصْتَ.

حال که مراد از این جملات غیر قاعده استصحاب می باشد، این سیاق علی الأقلّ به عنوان ما یصلح للقرینیه خواهد بود که این احتمال وجود داشته باشد که مراد از تعبیر «لا ینقض الیقین بالشکّ» نیز همان مراد از این جملات و به معنای نهی از نقض یقین به صحّت به انجام فعلی که موجب شکّ در صحّت می شود، باشد.

و أمّا این مطلب که مرحوم صاحب کفایه فرمودند که (تعبیر «لا ینقض الیقین بالشکّ» تعلیل برای أصل وجوب ضمّ رکعت دیگر، با قطع نظر از خصوصیّت إنفصال و إتصال آن می باشد، نه برای وجوب ضمّ رکعت منفصله) صحیح نیست:

چرا که حکم به لزوم ضمّ رکعت دیگر حکمی نیست که مشکوک باشد، بلکه این حکم عقل به مقتضای قاعده اشتغال و واضح در نزد متشرّعه می باشد، بنابراین خلاف ظاهر است که مراد امام علیه السلام از این جملات و تکرار آن این مطلب واضح باشد. و مؤیّد آن تعبیر «لا شیء علیه» می باشد که یک مرتبه در صدر و یک مرتبه در ذیل ذکر شده است که به معنای این است که با انجام چنین فعلی اطمینان به صحّت و تحقق امتثال حاصل می شود، در حالی که أصل ضمّ رکعت دیگر و مطلق آن موجب یقین به امتثال نمی شود، بلکه ضمّ رکعت منفصله است که موجب حصول یقین به امتثال می گردد و چنین حکمی با استصحاب تناسب ندارد.

جواب از مناقشه:

و لکن این اشکال نیز تمام نیست:

زیرا همانگونه که ایشان پذیرفتند، ظاهر «لا تنقض الیقین بالشکّ» نهی از نقض و رفع ید از یقینی است که بالفعل و در حال شکّ موجود است، نه یقینی که با ضمّ رکعت منفصله حاصل خواهد شد، بنابراین حمل این جمله بر لزوم تحصیل یقین به امتثال خلاف ظاهر است و از این مطلب اینگونه تعبیر نمی شود.

و أمّا اشکال قرینیت سیاق؛ جواب این است که: جملات در این صحیحه منحصر در «لا یدخل الشکّ فی الیقین و لا یخلط أحدهما بالآخر» نمی باشد، بلکه جمله «و لکنّه ینقض الشکّ بالیقین ... و لا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات» نیز در این صحیحه ذکر شده است که معنای آن غیر از نهی از إعتناء به شکّ و لزوم بناء بر یقین سابق و عمل بر طبق آن که همان استصحاب باشد، نیست؛ چرا که معنی ندارد که مراد از این جملات عدم جواز إدخال رکعت دیگر در أصل نماز باشد! بنابراین اینچنین نیست که سیاقی بر خلاف استصحاب در این جملات شکل گرفته باشد تا موجب اجمال تعبیر «لا ینقض الیقین بالشکّ» و حمل آن بر خلاف ظاهر شود. و ظهور فی نفسه این جمله در استصحاب، به همراه ذکر آن در روایات دیگر و إراده استصحاب از آن، موجب قوّت ظهور آن در کبری استصحاب می گردد، که دیگر سیاق صلاحیّت قرینیّت برای غیر آن را نخواهد داشت، به خصوص که ما عرض کردیم: مراد از عنوان «یقین» یقین سابق به عدم إتیان به نماز چهار رکعتی می باشد که امام علیه السلام در این صحیحه از نقض این یقین به شکّ در امتثال نهی و به نقض آن به یقین به امتثال أمر می کند و سپس توضیح می فرماید که: بناء بر رکعت چهارم و یا ضمّ رکعت متصله، به جهت احتمال نقصان و زیاده موجب شکّ در صحّت و امتثال می شوند، که طبق این بیان امام علیه السلام با این تعبیر هم نفی إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان و هم نفی مذهب عامّه را که عبارت از ضمّ رکعت متصله باشد، را متذکّر شدند.

بله، إراده استصحاب از تعبیر «لا ینقض الیقین بالشکّ» قرینه بر إراده آن از تعبیر «لا یدخل الشکّ فی الیقین» نمی باشد، بلکه ممکن است که نفس تکرار جملات دلیل بر اختلاف معنای این جملات باشد به این صورت که مراد امام علیه السلام دو مطلب باشد: عدم جواز إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان که علّت آن «لا ینقض الیقین بالشکّ» باشد، و لزوم ضمّ رکعت منفصله که علّت آن «لا یدخل الشکّ فی الیقین» باشد، نه اینکه تکرار قرینه بر وحدت معنای این جملات باشد.

و جمله «و یتمّ علی الیقین فیبنی علیه» به معنای لزوم تحصیل یقین به امتثال نمی باشد، بلکه مراد لزوم عمل بر طبق یقین به إتیان ثلاث رکعات و لزوم بناء بر ثلاث می باشد؛ «فقد أحرز الثلاث»، به این معنی که نباید بناء بر رکعت چهارم گذاشته شود، بنابراین نباید از جهت إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان بناء بر أکثر گذاشت، بلکه باید بناء بر أقلّ گذاشت، و از جهت لزوم تحصیل یقین به امتثال، باید بر خلاف عامّه بناء بر أقلّ گذاشت و در این رکعت تشهد و سلام را انجام داد و سپس ضمّ رکعت منفصله نمود.

و مراد از جمله «و لا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات» لزوم بناء بر یقین سابق و نهی از بناء بر شکّ موجود (شکّ در إتیان رکعت چهارم و إتیان نماز صحیح) می باشد، نه به معنای نهی از انجام فعلی که موجب شکّ در صحّت نماز می گردد، که این همان مفاد «لا ینقض الیقین بالشکّ» می باشد که أمر به بناء بر یقین در عوض از بناء بر شکّ و نهی از رفع ید از یقین به سبب شکّ می کند، بنابراین تمام این جملات ظاهر در لزوم بناء بر عدم إتیان به رکعت چهارم می باشد.

ص: ۳۶۰

بنابراین دلالت این صحیحه بر استصحاب تمام است.

أمّا اگر ظهور این صحیحه در استصحاب مورد پذیرش قرار نگیرد، ظهور آن در بیان لزوم تحصیل یقین به امتثال و فراغ ذمّه و عدم جواز إکتفاء به شکّ در إمتثال، که در کتاب أضواء به تبعیت از مرحوم شیخ أعظم تقویت شده است، صحیح نخواهد بود:

چرا که بعد از احتمال إراده استصحاب، قویترین احتمال در مراد از این صحیحه حرمت نقض یقین به صحّت سه رکعت به سبب انجام فعلی که موجب زوال یقین به صحّت آن و شکّ در صحّت آن می گردد و لزوم إبقاء این یقین به صحّت به سبب انجام فعلی تا پایان نماز می باشد که عبارت از ضمّ رکعت منفصله باشد، بنابراین حمل این صحیحه بر قاعده تحصیل یقین به امتثال خلاف ظاهر خواهد بود.

نکته:

مرحوم آقای خوئی در فروع علم اجمالی در کتاب الصلاه فرموده اند:

از صحیحه صفوان استفاده می شود که استصحاب در شکّ در رکعات إلغاء شده است:

عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ: إِنْ كُنْتَ لَا تَدْرِی كَمْ صَلَّيْتَ وَ لَمْ يَقَعْ وَهْمُكَ عَلَى شَيْ ءٍ فَأَعِدِ الصَّلَاةَ.

ایشان این روایت را اینگونه معنی نموده است که: (اگر شکّ در رکعات شد و ظنّ به جهتی پیدا نشد، نماز باطل است) و سپس فرموده اند: «قد دلّت علی إلغاء الإستصحاب فی الصلاه».

البته این فرمایش ایشان با کلام ایشان در این صحیحه ثالثه زراره تنافی ندارد که فرمودند: (در این صحیحه امام علیه السلام بر لزوم ضمّ رکعت دیگر استدلال به استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم نموده است):

چرا که مقصود ایشان در این کلام در مورد صحیحه صفوان این است که:

قاعده أوّلیه در مورد این صحیحه حکم به لزوم ضمّ رکعت متصله می باشد، زیرا استصحاب عدم إتیان به رکعت جاری می شود و لکن این صحیحه صفوان دلالت بر عدم استفاده صحّت نماز از استصحاب می کند، و لکن این صحیحه دلالتی بر نفی استفاده عدم جواز إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان از استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم نمی کند.

البته مراد این نیست که برای تشخیص وظیفه ظاهریه در هنگام شکّ در رکعات، نیاز به استصحاب می باشد؛ چرا که نفس دلیل لزوم نماز احتیاط وافی در بیان وظیفه ظاهریه می باشد، بلکه مراد این است که امام علیه السلام در صحیحه ثالثه نکته لزوم ظاهری نماز احتیاط را بیان می کند که عبارت از استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم باشد.

البته ما أصل إدّعای آقای خوئی را در مورد صحیحه صفوان قبول نداریم:

چرا که محتمل است مراد از «لا تدری کم صلّیت» شکّ مطلق در نماز باشد به اینکه شخص به هیچ وجه نداند که در کدام رکعت می باشد: رکعت أوّل و یا رکعت دوم و یا رکعت سوم و ...، که در روایات دیگر نیز در این مورد حکم به بطلان نماز شده است، نه اینکه مراد دوران بین رکعت سوم و رکعت چهارم باشد، و مؤیّد این احتمال این است که: با وجود عمومات بسیاری در مورد شکوک صحیحه، ورود روایتی که حکم به بطلان نماز در مطلق شکّ می کند، عرفی نمی باشد.

حاصل مطلب:

دلالت صحیحه ثالثه زراره بر استصحاب در مورد شکّ در رکعات تمام می باشد، و لکن ممکن است در عموم آن به غیر مورد شکّ در رکعات اشکال شود؛

و لکن انصاف عموم این صحیحه می باشد:

چرا که أوّلاً: «ال» ظاهر در عهد نمی باشد، بنابراین معنای جمله «لا ینقض الیقین بالشکّ» عدم جواز نقض یقین به شکّ می باشد، که چنین معنایی اطلاق دارد.

ثانیاً: جمله «لا ینقض الیقین بالشکّ» به قرینه جمله «لا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات» ظاهر در نهی از بناء بر شکّ و لزوم بناء بر یقین سابق بر هر حالی می باشد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثانیه لزراره/ کلام المحقق العراقی ۹۵/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثانیه لزراره/ کلام المحقق العراقی

عرض کردیم:

ذکر «لا ینقض الیقین بالشکّ» در کنار جملات «لا یدخل الشکّ فی الیقین و لا یخلط أحدهما بالآخر» اشکالی در ظهور آن در استصحاب ایجاد نمی کند، حتی اگر شکّ و یقین در تعبیر «لا یدخل الشکّ فی الیقین» کنایه از مشکوک و متیقن باشند و مراد از آن نهی از إدخال رکعت مشکوک در أصل نماز باشد؛ چرا که حتی طبق این معنی نیز مستعمل فیه در این عبارت برای لفظ شکّ و یقین، خود معنای «یقین» و «شکّ» می باشد، نه «متیقّن» و «مشکوک» و این موجب اجمال تعبیر «لا ینقض الیقین بالشکّ» نمی شود، بلکه مهمّ این است که در عبارت «لا یدخل الشکّ فی الیقین» با توجّه به عدم إمکان إدخال شکّ به عنوان یک حالت نفسانی در یقین در نظر عرف، «إدخال» با شکّ و یقین تناسب نخواهد داشت، به همین جهت مراد از عنوان شکّ و یقین، مشکوک و متیقّن خواهد بود؛ چرا که مشکوک داخل در متیقن و مخلوط با آن می گردد، و لکن در عبارت «لا ینقض الیقین بالشکّ» تناسب نقض با شکّ و یقین به عنوان دو حالت نفسانی می باشد، که این منشأ تفاوت میان این دو جمله خواهد بود.

ص: ۳۶۳

نکته:

استدلال؛

محقق عراقی فرموده است:

از آن جهت که ظاهر صحیحه ثالثه زراره تمسّک به استصحاب برای اثبات لزوم ضمّ رکعت متصله می باشد، باید تطبیق کبری استصحاب بر إثبات لزوم ضمّ رکعت متصله حمل بر تقیه شود، و لکن از جهت دیگر تعبیر «لا ینقض الیقین بالشکّ» ظاهر در کبری استصحاب می باشد که أصاله الجدّ در این ظهور بدون هیچ معارضی جاری می گردد، بنابراین این صحیحه دالّ بر

حجیّت کبری استصحاب خواهد بود.

مثال: روایت رفاعه:

عن أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِی الْعَبَّاسِ بِالْحِیرَهِ فَقَالَ یَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِی الصِّیَامِ الْیَوْمَ فَقُلْتُ ذَاکَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صُمْتَ صُمْنَا وَ إِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا فَقَالَ یَا غُلَامُ عَلَیَّ بِالْمَائِدَهِ فَأَکَلْتُ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَ اللَّهِ أَنَّهُ یَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَکَانَ إِفْطَارِی یَوْماً وَ قَضَاؤُهُ أَیْسَرَ عَلَیَّ مِنْ أَنْ یُضْرَبَ عُنُقِی وَ لَا یُعْبَدَ اللَّهُ .

در این روایت امام علیه السلام کبری «ذاک إلی الإمام» که عبارت باشد از نفوذ حکم امام عادل در أمر هلال، را بیان نموده و آن را بر خلیفه عباسی تطبیق نمودند، که در این فرض تطبیق حمل بر تقیه می گردد و لکن أصاله الجدّ در بیان کبری جاری شده و أخذ به آن می شود.

صحیحه صفوان:

عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یُسْتَکْرَهُ عَلَى الْیَمِینِ فَیَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ وَ صَدَقَهِ مَا یَمْلِکُ أَ یَلْزَمُهُ ذَلِکَ فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی مَا أُکْرِهُوا عَلَیْهِ وَ مَا لَمْ یُطِیقُوا وَ مَا أَخْطَئُوا.

در این روایت تطبیق حدیث رفع بر حلف إکراهی به طلاق و عتق و صدقه به جهت تقیه می باشد: چرا که از نظر شیعه حلف به طلاق و عتق و صدقه حتی در حال احتیار باطل می باشد و اگر به دروغ هم باشد، اثری ندارد، بنابراین إکراه بر این حلف اثری ندارد تا حدیث رفع رافع آن باشد، و لکن از این تطبیق تقیه ای دانسته می شود که حدیث رفع فقط دالّ بر رفع مؤاخذه نمی باشد، بلکه دالّ بر رفع جمیع آثار می باشد: چرا که امام این کبری را بر رفع صحّت حلف که حکم وضعی است، تطبیق نموده است.

و در ادامه فرموده اند:

اگر اشکال شده و گفته شود:

حمل صحیحه ثالثه زراره به لحاظ تطبیق کبری استصحاب بر شکّ در رکعات بر تقیه صحیح نیست؛ چرا که ظهور این صحیحه در لزوم ضمّ رکعت أخری منفصله می باشد، که این مفاد خلاف تقیه می باشد، نه موافق تقیه تا حمل بر آن گردد.

در پاسخ می گوئیم:

از این صحیحه لزوم ضمّ رکعت منفصله استفاده نمی شود: چرا که امام علیه السلام در بیان ضمّ رکعت أخری فقط إکتفاء به تعبیر «قام فأضاف إلیها أخری» نمودند و هیچ اشاره ای به إتیان تشهد و سلام در این رکعت مشکوک ننمودند، که این موجب ظهور آن در رکعت متصله خواهد بود، نه رکعت منفصله.

و اگر بر این مطلب طبق آنچه از کلام مرحوم شیخ استفاده می شود، اشکال شده و گفته شود:

علم اجمالی می باشد که در این صحیحه یا بیان کبری استصحاب از جهت تقیه است و مقصود امام علیه السلام کبری لزوم یقین به امتثال می باشد و یا تطبیق کبری استصحاب بر شکّ در رکعات نماز به جهت تقیه است، در اینصورت لازمه أصاله الجدّ در بیان کبری استصحاب عدم جدیّت در تطبیق آن خواهد بود، همچنانچه لازمه أصاله الجدّ در تطبیق استصحاب بر این مورد، عدم جدیّت در بیان کبری استصحاب و إراده کبری لزوم بناء بر یقین از تعبیر «لا ینقض الیقین بالشکّ» خواهد بود. در اینصورت این دو أصاله الجدّ با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند.

در پاسخ می گوئیم:

چرا که در مقام أصاله الجدّ به لحاظ تطبیق اثر عملی ندارد؛ زیرا حکم مورد صحیحه ثالثه از خارج معلوم می باشد که وظیفه در شکّ در رکعات لزوم نماز احتیاط است و با وجود علم به حکم شرعی در این مورد، دیگر أصاله الجدّ در تطبیق اثری نخواهد داشت، بنابراین أصاله الجدّ در ظهور «لا ینقض الیقین بالشکّ» در بیان کبری استصحاب بدون معارض جاری خواهد شد.

ص: ۳۶۵

این محصّل کلام محقق عراقی بود.

مناقشه؛

و لکن این فرمایش محقق مبتلی به اشکالاتی است:

اشکال أوّل:

ظاهر این صحیحه با توجّه به قرائنی که در آن وجود دارد، لزوم ضمّ رکعت منفصله می باشد، نه لزوم ضمّ رکعت متصله، و آن قرائن عبارت است از:

قرینه أوّل: تعبیر «رَكَعَ رَكْعَتَيْنِ وَ أَرْبَعَ سَجَدَاتٍ وَ هُوَ قَائِمٌ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَ يَتَشَهَّدُ» در صدر این صحیحه قرینه بر إراده ضمّ رکعت منفصله: چرا که اگر مراد ضمّ رکعت متصله بود، نیاز به این توضیحات نبود، بلکه کافی بود که امام علیه السلام بفرمایند: «یأتی برکعتین أخریین».

قرینه دوم: سؤال زراره در مورد شکّ میان رکعت دوم و چهارم بود، که امام علیه السلام جواب آن را بیان نمودند و لکن در ادامه حضرت خود شکّ میان رکعت سوم و چهارم را نیز لحاظ نمودند و حکم آن را بیان کردند، در حالی که اگر ایشان در مقام تقیه بودند، باید إکتفاء به جواب مورد سؤال می نمودند، نه اینکه خود فرع جدیدی را مطرح نموده و از روی تقیه حکم آن را بیان کنند.

قرینه سوم: تکرار و تأکیدات وارد در این صحیحه «لا یدخل الشکّ فی الیقین و لا یخلط أحدهما بالآخر» تناسب با مقام تقیه ندارد.

بنابراین إدّعای ظهور این صحیحه در لزوم ضمّ رکعت متصله صحیح نمی باشد.

اشکال دوم:

تعبیر (عدم ترتّب اثر عملی بر أصاله الجدّ در تطبیق) در کلام ایشان، تعبیر صحیحی نمی باشد؛

چرا که نفس جریان این أصاله الجدّ با توجّه به اینکه این أصاله الجدّ از أمارات می باشد و لازمه آن عدم جدیّت در بیان کبری استصحاب است، دارای اثر می باشد و نیاز به اثر عملی دیگر ندارد، همانگونه که در أمارات نیز نفس جریان أماره اثر عملی می باشد:

مثـال: علم اجمـالی به نجاست أحـد الإنائین می باشـد که یکی از دو إناء در منزل و دیگری خارج از محلّ إبتلاء است؛ در این فرض اگر چه ممکن است جریان أصل عملی (مانند أصل برائت و یا أصل طهارت) در إناء خارج از محلّ إبتلاء به جهت عدم ترتّب اثر عملی بر آن، نفی شود، و لکن اگر بیّنه بر طهارت إناء خارج از محلّ إبتلاء جاری گردد، این بیّنه حجّت خواهـد بود؛ چرا که این بیّنه اگر چه به لحـاظ مـدلول مطـابقی اثری نـدارد و لکن با توجّه به حجیّت مثبتات أمارات و اینکه مـدلول إلتزامی این بیّنه، نجـاست إنـاء در محلّ إبتلاء می باشـد و به لحاظ مـدلول التزامی دارای اثر خواهـد بود و به همین جهت با بیّنه قائم بر طهارت إناء در منزل تعارض می کنند.

بنابراین جواب صحیح از حلّ إشکال تعارض دو أصاله الجهه این است که گفته شود:

بـا توجّه به لزوم واقعی ضمّ رکعت منفصـله و علم اجمالی به عـدم جـدیّت بیان کبری استصـحاب و یا تطبیق آن بر این مورد و علم اجمالی به عدم تطابق بیان کبری استصـحاب و یا تطبیق آن با واقع، علم تفصـیلی به عدم تطابق تطبیق کبری استصـحاب بر مورد شکّ در رکعات با واقع و عـدم جـدیّت این تطبیق حاصل می گردد: چرا که نتیجه تابع أخسّ مقدّمتین می باشد، بنابراین أصاله الجدّ در تطبیق جاری نخواهد بود و أصاله الجدّ در بیان کبری استصحاب بدون معارض جاری خواهد بود.

اشکال سوم:

گـاه در خطاب دو ظهور مسـتقلّ از یکـدیگر می باشـد: ظهور کبروی و ظهور صـغروی و تطبیقی، و لکن گاه در خطاب ظهور واحد می باشد به این صورت که کبری از خطاب به صورت مستقلّ فهمیده نمی شود، بلکه به قرینه تطبیق استفاده می شود؛

مثال قسم أوّل:

محتمل است روایت رفاعه از این قبیل باشد: چرا که کبری از ظهور «ذاک إلی الإمام» و صغری از ظهور «إن صمت صمنا و إن أفطرت أفطرنا» استفاده می شود که دو ظهور مستقلّ می باشند.

در این قسم ممکن است گفته شود: با توجّه به علم به عدم جدیّت بیان صغری، أصاله الجدّ در کبری بدون معارض جاری می گردد.

مثال قسم دوم:

صحیحه صفوان از این قبیل می باشد: چرا که کبری رفع جمیع آثار به صورت مستقلّ از این روایت استفاده نمی شود، بلکه به کمک تطبیق حدیث رفع بر مثل مورد حلف به طلاق استفاده می شود، بنابراین ظهور کبری و صغری ظهور واحد می باشد.

در این فرض گفته می شود: حال که ظهور کبری در این حدیث مستقلّ از ظهور تطبیق نمی باشد، دیگر با علم به عدم جدیّت در تطبیق، دیگر ظهور آن در کبری نیز حجّت نخواهد بود: چرا که این خطاب یک ظهور داشت که با علم به عدم جدیّت در تطبیق، از حجیّت ساقط شد.

و صحیحه ثالثه زراره نیز از قبیل قسم دوم می باشد: چرا که کبری استصحاب به قرینه تطبیق «لا ینقض الیقین باشکّ» بر شکّ بر رکعات و به تناسب مورد استظهار می شود، و إلاّ اگر مجرّد تعبیر «لا ینقض الیقین بالشکّ» بود و تطبیق بر مورد نمی شد، احتمال إراده معنایی غیر از کبری استصحاب از آن وجود داشت. بنابراین در این صحیحه دو ظهور مستقلّ وجود ندارد، بلکه یک ظهور واحد است که با علم به عدم جدیّت در آن، از حجیّت ساقط می شود.

ص: ۳۶۸

و لکن ممکن است که از این اشکال پاسخ داده و گفته شود:

استظهار کبری استصحاب از «لا ینقض الیقین بالشکّ» متوقف بر تطبیق آن بر مورد شکّ در رکعات نمی باشد، بلکه فی نفسه این تعبیر ظاهر در استصحاب می باشد، نه بر قاعده یقین و مانند آن.

اشکال چهارم:

ایشان أصاله الجدّ در کبری را بدون معارض جاری دانست، در حالی که این مطلب در صورتی صحیح است که به سبب قرینه منفصله علم اجمالی به عدم جدیّت یا در بیان کبری و یا در تطبیق آن بر مورد حاصل شود، که در این حال ظهور این خطاب در کبری و صغری منعقد خواهد بود و لکن علم به عدم حجیّت أحدهما حاصل خواهد شد، در حالی که احتمال وجود قرینه متصله در این خطاب وجود دارد: چرا که بعید نیست که مرتکز شیعی در زمان أئمّه علیهم السلام بر لزوم ضمّ رکعت منفصله بوده باشد، که این مانند قرینه متصله به این خطاب خواهد بود، و احتمال چنین مطلبی از ابتدا مانع از إنعقاد ظهور این خطاب در کبری استصحاب خواهد بود؛ چرا که احتمال إرتکاز متشرعی به منزله احتمال قرینه متصله می باشد که مجرّد این احتمال برای منع ظهور کافی است.

و شبهه زراره محتمل است که یا به جهت سابقه تسنّن او و جهل او به لزوم نماز احتیاط بوده باشد، و یا به جهت جهل در کیفیت ضمّ رکعت أخری منفصل بوده باشد، نه در أصل لزوم ضمّ رکعت منفصله.

نکته:

به نظر ما ممکن است هیچ یک از صحیحه صفوان و صحیحه ثالثه (بنابر ظهور آن در لزوم ضمّ رکعت متصله) از جهت تقیه نباشد، بلکه این دو روایت، دو خطاب جدلی می باشند:

یعنی عـدم إعتبار حلف إکراهی به طلاق به دو دلیل می باشد: دلیل ذاتی که عبارت باشد از عدم ترتّب اثر بر آن حتی در حال اختیار، و دلیل عرضـی که عدم ترتّب اثر بر إکراه باشد، و امام علیه السـلام در صحیحه صفوان به جهت مصلحتی و لو به لحاظ پذیرش این حکم توسّط عامّه، از دلیل أوّل تنزّل نموده و به دلیل عرضـی تمسّک نموده اند که مورد پذیرش عامّه نیز می باشد که اگر حلف به طلاق در حال اختیار اثر داشته باشد و لکن دیگر در حال إکراه اثر ندارد.

و این مانند استدلال أمیرالمؤمنین علیه السلام به بیعت مردم با ایشان برای لزوم اطاعت از او می باشد که فرمود: (این افرادی که با من بیعت نمودند، با خلفای سابق نیز بیعت نمودند)؛ که این بیان جدل می باشد و إلّا وجوب اطاعت از امام علیه السلام حتی اگر تمـام مردم از او إعراض نماینـد و بـا او بیعت نکننـد، ثـابت می باشـد، و لکن از آن جهت که بیعت بـا امام حقّ خود دلیل دیگری بر لزوم اطـاعت از او و موجب تشدیـد وجوب اطـاعت می باشـد، امام علیه السـلام به جهت مصـلحت (مثل عـدم تفرّق لشـگریان از اطراف او که معتقد به حقانیت خلافت خلفای ثلاثه بودند) از اسـتدلال به خلیفه قرار گرفتن توسّط پیامبر صلّی الله علیه و آله تنزّل نموده و به دلیل بیعت استدلال نمودند، که این جدل می باشد، نه تقیه.

حال در مقام نیز حضرت از دلیل لزوم نماز احتیاط و ضمّ رکعت منفصله تنزّل نموده و به استصحاب بر نفی جواز إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان استدلال می نمایند، که این جدل خواهد بود.

ص: ۳۷۰

نکته:

مناقشه؛

در بحوث و مباحث گفته شده است:

استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم، اثبات لزوم رکعت أخری نمی کند، بنابراین استصحاب قابل تطبیق بر مورد صحیحه ثالثه نمی باشد؛

توضیح مطلب:

استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم از قبیل استصحاب عدم إمتثال می باشد و استصحاب عدم إمتثال حتی در موارد شکّ در إمتثال واجب استقلالی مبتلی به یک اشکال کبروی، و در مورد شکّ در إمتثال واجب ضمنی مبتلی به یک اشکال صغروی می باشد:

أمّا اشکال کبروی: باید مستصحب یا حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی باشد، در حالی که إمتثال تکلیف توسّط مکلّف حکم شرعی و موضوع حکم شرعی نیست:

چرا که موضوع حکم شرعی آن است که بر وجود یا عدم آن حکم شرعی مترتّب شود، در حالی که عدم إتیان به نماز که توسّط استصحاب در فرض شکّ در إتیان به نماز ثابت می شود، موضوع اثر شرعی نمی باشد: چرا که وجوب نماز محرز می باشد. و لزوم عقلی إحراز امتثال نیز از ابتدا به مجرّد شکّ با قطع نظر از استصحاب ثابت می باشد و نیاز به تطبیق استصحاب نیست.

جواب از مناقشه؛

و لکن به نظر ما این اشکال کبروی صحیح نیست:

چرا که أوّلاً: شرط جریان استصحاب این نیست که مستصحب یا حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی باشد، بلکه شرط جریان آن ترتّب اثر عملی بر استصحاب می باشد به اینکه استصحاب موجب تنجیز و یا تعذیر باشد، و این شرط در استصحاب عدم امتثال وجود دارد: چرا که این استصحاب در مقام امتثال موجب تنجیز می باشد، همانگونه که اثر عملی قاعده فراغ در مرحله امتثال تأمین می باشد.

ثانیاً: به نظر صحیح امتثال رافع تکلیف می باشد، بر خلاف نظر آقای صدر؛ یعنی بقاء وجوب نماز مغیّی به إمتثال و مشروط به عدم إمتثال آن می باشد: چرا که در فرض امتثال، بقاء وجوب لغو می باشد، و طبق این مبنی عدم إتیان به نماز موضوع بقاء وجوب که اثر شرعی است خواهد بود، بنابراین استصحاب عدم إتیان به نماز جاری می باشد.

ثالثاً: اگر چه در اثبات لزوم إحراز إمتثال نیاز به استصحاب عدم إمتثال نمی باشد و لکن این مانع از جریان این استصحاب نخواهد بود: چرا که استصحاب عدم إمتثال نسبت به افرادی که از حکم عقل به لزوم إحراز امتثال متأثّر نمی گردند و لکن از حکم شارع متأثّر می گردند، مؤکّد حکم عقل به قاعده اشتغال می باشد، و نسبت به افرادی که جاهل به این حکم عقل می باشند، مبیّن حکم عقل خواهد بود.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/ کلام السید السیستانی و اشکال السید الصدر ۹۵/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الصحیحه الثالثه لزراره/ کلام السید السیستانی و اشکال السید الصدر

آقای سیستانی فرموده اند:

ظاهر این صحیحه موافق با عامّه و مفاد آن لزوم ضمّ رکعت متصله می باشد؛ چرا که حضرت بدون اشاره به إتیان تشهد و سلام در این رکعت فرمودند: «قام فأضاف إلیها أخری»، و در صدر صحیحه قرائت فاتحه الکتاب را در دو رکعت زائده متعیّن دانستند، که این موافق با عامّه می باشد که قائل به تعیّن فاتحه الکتاب در دو رکعت أخیره نماز می باشند.

و اگر اشکال شده و گفته شود: اگر امام علیه السلام در مقام تقیه می باشند، با توجّه به «الضرورات تتقدّر بقدرها» باید إکتفاء به مقدار ضرورت می نمودند و صحیح نبود که خود ابتداء به فرع جدیدی نموده و آن را مطرح کنند و سپس به جهت تقیه حکمی خلاف واقع بیان کنند، و همچنین در جواب از سؤال زراره در صدر صحیحه نیز باید إکتفاء به لزوم ضمّ دو رکعت متصله می نمودند، نه اینکه تعیّن فاتحه الکتاب را نیز بیان کنند.

ص: ۳۷۲

در پاسخ می گوئیم: در برخی از موارد امام علیه السلام خود ابتداء به تقیه می نمودند که این نشانگر این است که تقیه در روایات أوسع از این مقدار می باشد:

مثال: صحیحه محمّد بن حمران؛

قَالَ: قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ فِی کِتَابِ عَلِیٍّ ع إِذَا صَلَّوُا الْجُمُعَهَ فِی وَقْتٍ فَصَلُّوا مَعَهُمْ قَالَ زُرَارَهُ قُلْتُ لَهُ هَذَا مَا لَا یَکُونُ اتَّقَاکَ عَدُوُّ اللَّهِ أَقْتَدِی بِهِ قَالَ حُمْرَانُ کَیْفَ اتَّقَانِی وَ أَنَا لَمْ أَسْأَلْهُ هُوَ الَّذِی ابْتَدَأَنِی وَ قَالَ فِی کِتَابِ عَلِیٍّ ع إِذَا صَلَّوُا الْجُمُعَهَ فِی وَقْتٍ فَصَلُّوا مَعَهُمْ کَیْفَ یَکُونُ فِی هَذَا مِنْهُ تَقِیَّهٌ قَالَ قُلْتُ قَدِ اتَّقَاکَ وَ هَذَا مَا لَا یَجُوزُ حَتَّی قُضِیَ أَنَّا اجْتَمَعْنَا عِنْدَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ

حُمْرَانُ أَصْلَحَکَ اللَّهُ حَدَّثْتُ هَذَا الْحَدِیثَ الَّذِی حَدَّثْتَنِی بِهِ أَنَّ فِی کِتَابِ عَلِیٍّ ع إِذَا صَلَّوُا الْجُمُعَهَ فِی وَقْتٍ فَصَلُّوا مَعَهُمْ فَقَالَ هَذَا لَا یَکُونُ عَدُوُّ اللَّهِ فَاسِقٌ لَا یَنْبَغِی لَنَا أَنْ نَقْتَدِیَ بِهِ وَ لَا نُصَلِّیَ مَعَهُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِی کِتَابِ عَلِیٍّ ع إِذَا صَلَّوُا الْجُمُعَهَ فِی وَقْتٍ فَصَلُّوا مَعَهُمْ وَ لَا تَقُومَنَّ مِنْ مَقْعَدِکَ حَتَّی تُصَلِّیَ رَکْعَتَیْنِ أُخْرَیَیْنِ قُلْتُ فَأَکُونُ قَدْ صَلَّیْتُ أَرْبَعاً لِنَفْسِی لَمْ أَقْتَدِ بِهِ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ فَسَکَتَ وَ سَکَتَ صَاحِبِی وَ رَضِینَا.

و لکن اگر چه ظاهر این صحیحه ثالثه زراره لزوم ضمّ رکعت متصله می باشد و لکن از لحن و اشارات کلام امام علیه السلام دانسته می شود که مراد جدّی حضرت ضمّ رکعت منفصله می باشد، و در روایات می باشد که: «إنّا لا نعدّ الرجل منکم فقیهاً حتی لا ـ یلحن له فیعرف اللّحن» و یا «لا یکون الرجل منکم فقیهاً حتی یعرف معاریض کلامنا»، که یعنی گاه ظهور یک خطاب موافق با عامّه می باشد و لکن فقیه از اشارات امام علیه السلام مراد واقعی حضرت را متوجّه می شود.

ص: ۳۷۳

و لکن این مطلب تمام نیست:

اگر چه إبتداء امام علیه السلام به تقیه ممکن می باشد و از نظر ثبوتی اشکال ندارد و لکن بحث در قوّت ظهور می باشد و إدّعاء ما این است که این صحیحه به جهت قرائن لفظیه و حالیه در عرف شیعی ظاهر در رکعت احتیاط می باشد و نفس این لحن القول موجب ظهور این روایت در نزد شیعه در رکعت منفصله می باشد و مراد سایر آقایان نیز که این صحیحه را ظاهر در ضمّ رکعت منفصله می دانند نیز همین مطلب می باشد، و إلاّ اگر این روایت ظاهر در رکعت منفصله نباشد، تنها طریق اثبات إراده رکعت منفصله، إدّعاء قطع به مراد امام علیه السلام می باشد، در حالی که این إدّعاء مشکل می باشد.

نکته:

در مورد استصحاب عدم إتیان رکعت رابعه اشکال صغروی مطرح شده و گفته می شود:

مستصحب باید یا حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی باشد و نتیجه استصحاب نیز باید تعبّد به حکم شرعی مشکوک باشد، و لکن این مطلب بر استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم در مورد این صحیحه قابل تطبیق نیست:

چرا که بر فرض جریان استصحاب عدم إمتثال در مورد شکّ در أصل إمتثال به این توجیه مورد پذیرش قرار بگیرد که اثر استصحاب عدم إتیان به نماز مثلاً تعبّد به بقاء وجوب نماز می باشد، و لکن در شکّ در إتیان به جزء در أثناء نماز مانند شکّ در إتیان به رکعت چهارم، به طور قطع تکلیف به نماز باقی است و ساقط نشده است و شکّی در بقاء آن نمی باشد تا به سبب استصحاب عدم إتیان بقاء وجوب آن اثبات گردد.

ص: ۳۷۴

بله، طبق مبنای مرحوم نائینی که شکّ میان رکعت سوم و چهارم همراه با عدم إتیان به رکعت چهارم در واقع، موضوع برای تکلیف جدید که لزوم نماز احتیاط باشد، است، استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم به جهت اثبات لزوم نماز احتیاط جاری می شود، و لکن این مبنی صحیح نمی باشد، بلکه مبنای صحیح وجوب جامع میان چهار رکعت متصل و یا سه رکعت متصل همراه با رکعت منفصل در حال شکّ می باشد:

زیرا ملاک از ابتدا موجود در جامع می باشد، نه اینکه با شکّ میان رکعت سوم و چهارم در فرض عدم إتیان به رکعت چهارم در واقع، ملک جدیدی حادث شود که مستلزم حکم جدید باشد، در حالی که این مطلب خلاف ظاهر أدلّه وجوب نماز احتیاط می باشد به اینکه ملاک نماز احتیاط حفظ أصل نماز از زیاده و نقصان می باشد، همانگونه که در روایت عمّار ساباطی که البته ضعیف السند می باشد، امام علیه السلام می فرماید«أَ لَا أُعَلِّمُکَ شَیْئاً إِذَا فَعَلْتَهُ ثُمَّ ذَکَرْتَ أَنَّکَ أَتْمَمْتَ أَوْ نَقَصْتَ لَمْ یَکُنْ عَلَیْکَ شَیْ ء» که این مضمون در دیگر روایات نیز وارد شده است، بلکه نفس تعبیر به لفظ احتیاط نشانگر این است که وجوب نماز احتیاط به جهت إحراز ملاک واقعی أصل نماز می باشد، نه به ملاک مستقلّ جدید، و به همین جهت اگر شخص نماز را قطع نماید و نماز را إعاده نماید، به نظر عرف ملاکی فوت نشده است، که این کاشف از عدم حدوث ملاک جدید می باشد، و حرمت قطع نماز در مانند این موارد ثابت نمی باشد، بنابراین وجوب نماز احتیاط وجوب شرطی برای صحّت نماز خواهد بود.

و لکن این اشکال ناتمام است:

أوّلاً: ما معتقدیم در استصحاب، جریان آن در حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی شرط نمی باشد، بلکه جریان آن به عنوان تعبّد در مرحله امتثال نیز صحیح می باشد و اثر استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم تنجیز إمتثال به نماز أربع رکعات و إتیان به جزء مشکوک می باشد، که در این صورت استصحاب تأکید قاعده اشتغال خواهد بود. و شاهد بر این مطلب این است که حتی بنابر مبنای آقای صدر که قائل به عدم سقوط تکلیف به سبب امتثال و بقاء تکلیف بعد از إمتثال می باشد، تعبّد به أصول مانند استصحاب و قاعده فراغ در مرحله امتثال به غرض تنجیز و تأمین صحیح می باشد و اگر چه اثر شرعی بر آن مترتّب نمی شود.

آقای صدر در وجه عدم سقوط تکلیف به واسطه امتثال می فرمایند:

برای مثال اگر مولی أمر به آوردن آب نماید، این أمر مطلق است و مقیّد به عدم نیاوردن آب نمی باشد، و این أمر بعد از إمتثال باقی است و لکن دیگر محرّکیّت ندارد. علاوه بر اینکه روح أمر حبّ مولی به فعل می باشد و عدم زوال حبّ با تحقّق محبوب واضح می باشد.

و لکن ما این مطلب را نپذیرفته و در اشکال به آن گفتیم:

اطلاق وجوب به حال بعد از امتثال با فرض عدم محرّکیّت آن، لغو خواهد بود، در حالی که در إرتکاز مولی بقاء وجوب مقیّد به عدم لغویّت می باشد، بنابراین در إرتکاز مولی بقاء وجوب مقیّد به عدم إمتثال می باشد.

و روح وجوب نیز حبّ نیست، بلکه روح آن تصدّی مولی برای طلب فعل و تعلّق غرض مولی به إتیان فعل می باشد، و چه بسا که مولی حبّ به چیزی دارد و لکن به آن أمر نمی کند و یا بغض نسبت به جیزی دارد و لکن به جهت مصلحت مانند دفع أفسد به فاسد، أمر به آن می کند، و حالت طلب در نفس مولی مانند إراده تکوینیه در فعل ما می باشد که با انجام فعل دیگر إراده تکوینیه زائل می گردد و اگر چه حبّ به آن فعل باقی می باشد: مانند اینکه شخصی که إراده قرائت یک جزء قرآن دارد که با انجام قرائت آن، دیگر هجمه النفس علی إیجاد الفعل زائل می شود، در حالی که شوق او به این قرائت باقی است و او خوشحال به این قرائت است، و در أمر مولی نیز با تحقق إمتثال هجمه النفس مولی برای إتیان به فعل زائل می شود، بنابراین ما در این مطلب موافق با مشهور می باشیم و معتقدیم که با امتثال کامل تکلیف ساقط می گردد.

ص: ۳۷۶

ثانیاً: جریان استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم به لحاظ حال بعد از تشهّد و سلام و تعبّد به بقاء تکلیف بعد از آن صحیح می باشد، به این صورت که این شخص اگر بناء بر أکثر گذاشته و در این رکعت مشکوک سلام بدهد، شکّ در بقاء وجوب استقلالی نماز خواهد نمود، که این استصحاب حکم به بقاء تکلیف در این حال بعد از سلام می کند، که علاج این مشکل طبق فقه امامیه در أثناء نماز به ضمّ رکعت منفصله می باشد.

و أصل این اشکال صغروی که در أثناء نماز در حال شکّ در جزء، یقین به بقاء تکلیف وجود دارد، بنابراین استصحاب موضوع نخواهد داشت، مبتنی بر مبنای خاصّی می باشد:

توضیح مطلب:

در باب واجب ارتباطی سه احتمال وجود دارد:

احتمال أوّل: اتیان به هر جزء موجب سقوط وجوب ضمنی آن جزء به نحو منجّز می باشد.

احتمال دوم: اتیان به هر جزء موجب سقوط وجوب ضمنی آن به شرط إتمام مرکّب و إمتثال کامل به نحو شرط متأخّر می باشد.

احتمال سوم: اتیان به جزء موجب سقوط وجوب ضمنی آن نمی باشد، بلکه سقوط وجوب جزء مانند وجوب آن ضمنی می باشد، به این معنی که سقوط وجوب ضمنی جزء به سقوط وجوب استقلالی مرکّب به إتمام مرکّب و إمتثال کامل می باشد؛ برای مثال: وجوب ضمنی تمام أجزاء نماز با امتثال وجوب استقلالی آن در زمان واحد به صورت دفعی ساقط می گردد.

به نظر ما احتمال سوم، احتمال صحیح می باشد؛

چرا که جعل وجوب ضمنی نیز ضمنی است و أمری که جعل آن ضمنی است، تمام أمور آن از جمله سقوط آن ضمنی خواهد بود، و إلّا اگر سقوط آن ضمنی نباشد، تکلیف استقلالی خواهد بود، نه ضمنی؛ زیرا در اینصورت مسقط این تکلیف غیر از مسقط وجوب استقلالی خواهد بود و این کاشف از جعل استقلالی آن می باشد. بلکه به نظر ما وجوب ضمنی یک وجوب تحلیلی عرفی است و إلّا بیش از یک إراده و یک وجوب نمی باشد، که این إراده واحد مولی و این وجوب استقلالی به تمام ده جزء تعلّق می گیرد.

حال این اشکال صغروی مذکور مبتنی بر احتمال سوم می باشد که به نظر صحیح این احتمال تمام می باشد، و لکن طبق احتمال أوّل و دوم این اشکال تمام نخواهد بود: چرا که طبق این دو احتمال إتیان جزء موجب سقوط وجوب ضمنی آن می باشد، بنابراین با شکّ در إتیان رکعت چهارم، سقوط وجوب ضمنی آن محتمل خواهد بود، بنابراین جریان استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم به غرض اثبات بقاء وجوب ضمنی رکعت چهارم صحیح خواهد بود.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الحدیث الرابع؛ حدیث إسحاق بن عمّار ۹۵/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الحدیث الرابع؛ حدیث إسحاق بن عمّار

مناقشه؛

اشکال صغروی دوم:

آقای صدر فرموده اند:

مفاد «لا ینقض الیقین بالشکّ» نهی تکلیفی ظاهری از نقض یقین به شکّ می باشد، نه إبراز منجّزیت و معذریت واقع و یا تعبد به بقاء یقین، حال اگر برای مثال شکّ در رکوع در محلّ آن شود، مفاد استصحاب عدم إتیان رکوع ، أمر به رکوع خواهد بود و لکن این حکم ظاهری استصحابی غیر معقول می باشد: چرا که خطاب تکلیف چه واقعی و چه ظاهری، منصرف به فرض قدرت می باشد و شامل فرض عجز نمی شود: برای مثال خطاب «یجب الإستهلال علی الناس» منصرف از فرد نابینا می باشد. بنابراین در مقام نیز مفاد استصحاب عدم إتیان رکعت چهارم، وجوب إتیان به رکعت چهارم می باشد، بنابراین این خطاب منصرف از فرض عدم قدرت خواهد بود، و در این مورد فرض قدرت صورتی است که در سابق رکعت چهارم اتیان نشده باشد، و إلّا اگر در سابق رکعت چهارم إتیان شده باشد، أمر به رکعت چهارم أمر به غیر مقدور خواهد بود و مکلّف متمکّن از امتثال حکم ظاهری به رکعت چهارم نمی باشد، و این بدین معنی خواهد بود که جریان استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم مشروط به موافقت آن با واقع می باشد، در حالی که مشروط نمودن جریان استصحاب به فرض مطابقت آن با واقع به معنای مشروط نمودن حکم ظاهری به فرض مطابقت آن با واقع می باشد: مانند اینکه گفته شود: خبر ثقه حجّت می باشد به شرط اینکه موافق با واقع باشد، که این أمری غیر معقول است: چرا که اگر موافقت آن با واقع معلوم است، این حکم ظاهری موضوع نخواهد داشت و اگر شکّ در موافقت می باشد، إحراز شرط حکم ظاهری نمی شود و در نتیجه حجّیت آن ثابت نخواهد شد.

ص: ۳۷۸

اگر گفته شود: شارع أمر به رکعت چهارم نمی کند؛ چرا که رکعت چهارم عنوان قصدی نمی باشد، بلکه شارع می فرماید: «إئت برکعه أخری» و این أمری است که مکلّف قادر بر إتیان به آن می باشد، همانگونه که در فرض شکّ در رکوع شارع می

فرماید: «إئت برکوع آخر» که شخص قادر بر إتیان به رکوع جدید می باشد.

در پاسخ می گوئیم: اگر چه أمر به إتیان به رکعت چهارم نمی شود و مأمور به إتیان به رکعت أخری می باشد و لکن این رکعت أخری خود یک واجب ضمنی است که در کنار سایر واجب های ضمنی دیگر نماز قرار می گیرد، بنابراین این رکعت نیز مقیّد به قید دیگری خواهد بود که: «إئت برکعه أخری لیست زائده»، و إلاّ ـ واضح است که أمر ضمنی به رکعت أخری مطلق نمی باشد که: «إئت برکعه أخری و لو کانت زائده» و یا «إئت برکعه أخری فی صلاه لا ـ زیاده فیها». و حال که أمر به رکعت أخری مقید به عدم زیاده آن می باشد، در فرض شکّ میان رکعت سوم و چهارم، شکّ در قدرت بر إتیان چنین رکعتی خواهد شد؛ چرا که محتمل است که در سابق رکعت چهارم إتیان شده باشد، که در اینصورت رکعت أخری رکعت پنجم و زیاده در صلاه خواهد بود و در چنین فرضی شخص قادر بر إتیان به رکعت دیگر که زائد در نماز نباشد، نیست.

جواب از مناقشه؛

و لکن این اشکال صحیح نیست:

أوّلاً ـ اگر چه این مبنی که ظاهر «لا ینقض الیقین بالشکّ» نهی تکلیفی ظاهری است، پذیرفته شود و لکن عرف مراد جدّی از این مطلب را إبراز تنجّز واقع و إبراز إهتمام مولی به واقع علی تقدیر وجوده می داند و به نظر عرف این تکلیف ظاهری به داعی تنجیز واقع علی تقدیر ثبوته و مسؤولیت مکلّف در قبال واقع مشکوک می باشد: یعنی به نظر عرف مقصود مولی از «لا ینقض الیقین بعدم الرابعه بالشکّ فیها» إهتمام او به إتیان رکعت چهارم در فرض عدم إتیان آن در واقع می باشد. و طبق این فهم عرف این خطاب ظاهری از فرض عدم قدرت منصرف نخواهد بود. بنابراین پذیرش این اشکال همانگونه که ظاهر مباحث الأصول می باشد، صحیح نیست.

ص: ۳۷۹

ثانیاً: بر فرض إنصراف خطاب استصحاب به فرض قدرت مورد پذیرش قرار بگیرد و لکن صحیح نیست که أمر استقلالی به جامع صلاه أربع رکعات و صرف الوجود آن که در ابتدای وقت و قبل از شروع در این نماز ثابت بود، در أثناء فردی از نماز در هنگام شکّ میان رکعت سوم و چهارم مبدّل به أمر ضمنی به رکعت أخری در این فرد از نماز بشود و گفته شود: «إئت برکعه أخری فی هذه الصلاه»، بلکه آنچه مأمور به می باشد همان طبیعی نماز چهار رکعتی است و إمتثال این أمر مقدور می باشد به این صورت که یا این نماز مشکوک قطع شود و یا این نماز إتمام شود و سپس نماز چهار رکعتی إعاده شود.

بله، در فرض آخر وقت که به جهت ضیق وقت دیگر فرصت إعاده نماز نمی باشد، این جواب تمام نخواهد بود.

ثالثاً: استصحاب عدم إتیان به رکعت رابعه فقط از حیث لزوم ضمّ رکعت دیگر منجّز می باشد و فقط این استصحاب أمر به ضمّ رکعت دیگر می کند و لکن لزوم تحصیل قیود دیگر از جمله قید عدم زیاده ارتباطی به این استصحاب ندارد، بلکه این قید عدم زیاده توسّط استصحاب عدم زیاده رکعت إحراز می شود. بنابراین أمر ظاهری به ضمّ رکعت أخری به بیش از فرض قدرت بر ذات رکعت أخری منصرف نمی باشد.

بنابراین به نظر ما جریان استصحاب عدم إتیان به رکعت چهارم در اثبات لزوم ضمّ رکعت متصله اشکالی ندارد و لکن به جهت وجود دلیل خاصّ بر عدم اثر تصحیحی برای استصحاب و إنحصار اثر آن در اثر سلبی در مورد شکّ در رکعات، این استصحاب از جهت اثبات لزوم ضمّ رکعت متصله مُلغی خواهد بود. و لکن در مثل شکّ در رکوع، جریان استصحاب عدم رکوع و ثبوت لزوم ظاهری رکوع جدید در رکعت حاضر صحیح خواهد بود و احتمال زیاده نیز با استصحاب عدم زیاده دفع می شود.

حاصل اینکه: اشکالی در تطبیق صحیحه ثالثه زراره بر استصحاب نمی باشد، بلکه دلالت این صحیحه بر استصحاب أقوی از دلالت صحیحه ثانیه بر آن می باشد:

چرا که در هر دو فقره صحیحه ثانیه تعبیر «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشکّ» وارد شده بود؛ که طبق این تعبیر ممکن است در دلالت این صحیحه بر استصحاب و لزوم بناء بر یقین سابق اشکال شده و گفته شود: تعبیر «لا ینبغی» به معنای سزاوار نبودن می باشد، که این عنوان ظاهر در نهی تنزیهی و کراهتی است، بنابراین این صحیحه در بیش از کراهت نقض یقین به شکّ ظهور ندارد، پس در مثل فرض یقین سابق به نجاست و شکّ لاحق در طهارت، می توان به جهت شکّ در حصول طهارت، بناء بر طهارت گذاشت و اگر در این صورت نقض یقین به شکّ لازم می آید.

و لکن این شبهه بر فرض هم صحیح باشد، در صحیحه ثالثه زراره صحیحه أولی زراره که مشتمل بر تعبیر «لیس ینبغی» نمی باشند، وارد نخواهد بود.

البته به نظر ما این اشکال مذکور به صحیحه ثانیه زراره نیز ناتمام است:

چرا که «لا ینبغی» به معنای (سزاوار نبودن) نمی باشد، بلکه به معنای «لا یتیسّر» و عدم إمکان می باشد؛ مانند «ربّ هب لی ملکاً لا ینبغی لأحد من بعدی» که این بدین معنی نیست که: (پروردگارا مُلکی به من عطاء کن که سزاوار غیر از من نباشد)!؛ چرا که این مُلک برای همگان سزاوار است، بلکه بدین معناست که: (پروردگارا ملکی به من عطاء کن که برای غیر از من میسّر نمی باشد). و مانند «الشمس لا ینبغی لها أن تدرک القمر» که به معنای عدم میسّریّت می باشد. بنابراین ظاهر «لا ینبغی» حرمت می باشد و شاهد آن صحیحه زراره می باشد:

ص: ۳۸۱

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَا یَنْبَغِی نِکَاحُ أَهْلِ الْکِتَابِ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ وَ أَیْنَ تَحْرِیمُهُ قَالَ قَوْلُهُ وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ.

استظهار حرمت نکاح أهل کتاب توسّط زراره از کلام حضرت نشانگر ظهور «لا ینبغی» در تحریم می باشد.

این تمام کلام در صحیحه ثالثه زراره بود.

روایت چهارم:

روایت اسحاق بن عمّار:

مرحوم صدوق در «من لا یحضره الفقیه» نقل می کند:

وَ رُوِیَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ لِی أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ ع إِذَا شَکَکْتَ فَابْنِ عَلَى الْیَقِینِ قَالَ قُلْتُ هَذَا أَصْلٌ قَالَ نَعَمْ.

استدلال؛

تقریب استدلال به این حدیث عبارت از این است که:

مفاد این حدیث این می باشد که (هر گاه شکّ شود، بناء بر یقین سابق گذاشته شود، و لزوم بناء بر یقین یک أصل و قاعده عامّ است که در تمام موارد جاری می باشد).

نکته:

برخی از این روایت تعبیر به موثقه عمّار می کنند، در حالی که این روایت از اسحاق بن عمّار می باشد، علاوه بر اینکه موثقه بودن این روایت نیز أوّل الکلام می باشد.

مناقشه؛

اشکال سندی:

در سند این روایت دو اشکال مطرح شده است:

اشکال أوّل:

آقای صدر در مباحث الأصول فرموده اند:

تعبیر فقیه «رُوی عن اسحاق بن عمّار» می باشد و لکن طرق مذکوره در مشیخه که به عبارت «فما رویتُه عن فلان» می باشد، در مورد روایاتی از فقیه است که مرحوم صدوق خود از راوی به مثل تعبیر «رَویتُه عن فلان» روایت می کند و این طرق شامل

روایاتی که با تعبیر «رُوی عن فلان» مانند همین روایت اسحاق بن عمّار نمی شود.

جواب از مناقشه؛

و لکن این اشکال ناتمام است:

أوّلاً: تعبیر در مشیخه «فما کان فیه عن اسحاق بن عمّار فقد رویته عن فلان» می باشد، که این به طور قطع این عبارت شامل این روایت که به تعبیر «رُوی عن إسحاق بن عمّار» می شود، بلکه اگر تعبیر مشیخه اینچنین بود که «فما رویته عن إسحاق بن عمّار»، در اینصورت نیز شامل مثل این روایت اسحاق بود: چرا که «فما رویته عن فلان» به معنای (رویته عنه مع الواسطه) می باشد و روایاتی که به تعبیر «رُوی عن فلان» می باشند، نقل مع الواسطه صدوق و به معنای «فقد رویت عن فلان مع الواسطه» می باشد. بنابراین تفاوتی میان تعبیر «رُوی عن فلان» و «رَوی فلان» نمی باشد، بلکه این مجرّد تفنّن در تعبیر است.

ثانیاً: مشیخه فقیه اگر چه در نظر ابتدائی غیر منظم و نامرتّب دیده می شود و لکن اگر دقّت شود، قطع حاصل می شود که این مشیخه بر اساس ترتیب روایات فقیه چیده و منظّم شده است. بله، در برخی از موارد به جهت نکاتی این ترتیب رعایت نشده است؛ مانند اینکه طریق یازدهم در مشیخه طریق به زراره می باشد و لکن در طریق دوازدهم می فرماید: «فما کان عن حریز بنفس هذا السند» و در طریق سیزدهم می فرماید: «فما کان عن حمّاد بنفس هذا السند».

حال با توجّه به این نکته با بررسی ای که در جلد أوّل فقیه انجام دادیم، ۱۱ مورد در متن فقیه یافتیم که در آن تعبیر «رُوی عن فلان» شده است و در مشیخه با همین ترتیب این روایات، به این راوی طریق ذکر شده است؛

ص: ۳۸۳

۱. متن فقیه (رُوی عن عبیدالله المرافقی)؛ مشیخه (وما کان عن عبیدالله المرافقی)

۲. متن فقیه (روی عن یحیی بن عبّاد المکّی)؛ مشیخه (وما کان عن یحیی بن عبّاد المکّی)

۳. متن فقیه (روی عن هشام بن الحکم)؛ مشیخه (وما کان عن هشام بن الحکم)

۴. متن فقیه (روی عن زید بن علی بن الحسین)؛ مشیخه (وما کان عن زید بن علی بن الحسین)

۵. متن فقیه (روی عن أسماء بنت عمیس)؛ مشیخه (وما کان عن أسماء بنت عمیس)

۶. متن فقیه (روی عن جویریه بن مسهّر)؛ مشیخه (و ما کان عن جویریه بن مسهّر)

۷. متن فقیه (روی عن معمّر بن یحیی)؛ مشیخه (وما کان عن معمّر بن یحیی)

۸. متن فقیه (روی عن عائذ الأحمسیّ)؛ مشیخه (و ما کان عن عائذ الأحمسیّ)

۹. متن فقیه (روی عن مسعده بن صدقه)؛ مشیخه (وما کان عن مسعده بن صدقه)

۱۰. متن فقیه (روی عن الأصبغ بن نباته)؛ مشیخه (وما کان عن أصبغ بن نباته)

۱۱. متن فقیه (روی عن جابر بن عبدالله الأنصاری)؛ مشیخه (وما کان عن جابر بن عبدالله الأنصاری).

بنـابراین این قرینه نشاندهنـده این است که صـدوق تعبیر «فما کان فیه عن فلان» را منطبق بر موارد «رُوی عن فلان» در متن فقیه نموده است، پس اشکالی در شمول طریق مذکور به روایات اسحاق بن عمّار نسبت به این روایت نمی باشد.

مناقشه؛

اشکال دوم:

در طریق مرحوم صـدوق به اسـحاق بن عمّار، علیّ بن اسـماعیل قرار می گیرد، که در طبقه مشایخ حمیری و راویان از حمّاد و صفـوان و ابن أبی عمیر قرار دارد، که مراد از (علیّ بن اسـماعیل) در این طبقه، علیّ بن اسـماعیل بن عیسـی قمّی است، و لکن این شخص توثیق خاصّ ندارد.

ص: ۳۸۴

بله، آقای خوئی در معجم الرجال طبق مبنای توثیق عامّ رجال کامل الزیارات علیّ بن اسماعیل را که از مشایخ با واسطه ابن قولویه می باشد، توثیق نموده است و لکن طبق نظر صحیح توثیق عامّ رجال کامل الزیارات مختصّ به مشایخ بدون واسطه ابن قولویه می باشد، همانگونه که آقای خوئی خود در أواخر عمر شریفشان از نظریه توثیق عامّ عدول نمودند.

مرحوم وحید بهبهانی فرموده است: مراد از «علیّ بن اسماعیل» همان علی بن سندی است که کشی از نصر بن صباح نقل می کند: (علی بن اسماعیل بن عیسی ثقه فهو علی بن سندی).

و لکن این استدلال نیز ناتمام می باشد:

چرا که بر فرض إتحاد علیّ بن اسماعیل با علیّ بن سندی پذیرفته شود و لکن وثاقت او از توثیق نصر بن صباح إثبات نمی شود: چرا که وثاقت خود نصر بن صباح ثابت نیست، بلکه او متهّم به غلو شده است.

صاحب مستدرک فرموده اند: أجلّائی مانند حمیری و سعد بن عبدالله أشعری و أحمد بن محمّد بن عیسی از علیّ بن اسماعیل روایت نقل کرده اند، که این دالّ بر وثاقت او در نزد این بزرگان می باشد.

و لکن این مطلب نیز ناتمام است:

چرا که آنچه کاشف از وثاقت می باشد، کثرت نقل أجلّاء می باشد و این مطلب در مورد علیّ بن اسماعیل ثابت نیست.

آقای زنجانی در کتاب النکاح می فرمایند:

مرحوم شیخ طوسی بسیار از علی بن اسماعیل نقل نموده است و در هیچ موردی روایت او را تضعیف نکرده است.

و لکن این استدلال نیز صحیح نیست:

چرا که طبق استقراء ما مرحوم شیخ در تهذیب در ۴۵ مورد .... از علیّ بن اسماعیل روایت نقل می کند و لکن عدم تضعیف این روایات توسّط شیخ دلیل بر وثاقت او در نزد شیخ نمی باشد؛ چرا که شیخ روایات ضعیف السندی را که مطابق با أدلّه و قواعد و یا احتیاط و أمثال آن می باشد، تضعیف نمی کند و ممکن است که این ۴۵ مورد از این دسته أخبار باشند که سکوت شیخ در قبال آن، دلیل بر تمامیت سند و وثاقت رجال آن سند نمی باشد.

بله اگر از این نکته و یا مثل آن وثوق شخصی به وثاقت علیّ بن اسماعیل حاصل شود، سند تمام خواهد بود و لکن این أمر مشکل می باشد.

أمّا دلالت روایت اسحاق بن عمّار؛

در مراد از این حدیث سه احتمال می باشد:

احتمال أوّل: قاعده لزوم تحصیل یقن در شکّ در رکعات.

طبق این احتمال مراد از حدیث این خواهد بود که: «حصّل الیقین».

و مؤیّد این احتمال ذکر این حدیث توسّط صدوق در باب شکّ در رکعات نماز می باشد.

و مرحوم شیخ أنصاری این احتمال را در مراد از این حدیث مفروغ عنه گرفته و در مدلول آن بحث نمی کند و فقط به دنبال إثبات این است که مفاد صحیحه ثالثه زراره نیز طبق این مفاد می باشد.

و لکن إنصاف عدم صحّت این احتمال می باشد:

چرا که أوّلاً: ظاهر «فإبن علی الیقین» لزوم بناء بر یقینی است که بالفعل در هنگام شکّ موجود می باشد، نه لزوم بناء و تحصیل یقینی که موجود نیست.

ثانیاً: این روایت مطلق می باشد، بنابراین تقیید آن به شکّ در رکعات غیر عرفی خواهد بود.

ص: ۳۸۶

در کتاب أضواء فرموده اند:

این احتمال در مفاد این حدیث عرفی است:

چرا که تعبیر «بناء بر یقین» در دیگر روایات شکّ در رکعات نیز وارد شده است که مراد از آن لزوم تحصیل یقین به امتثال می باشد؛ روایت علاء؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ صَلَّی رَكْعَتَیْنِ وَ شَكَّ فِی الثَّالِثَهِ قَالَ یَبْنِی عَلَی الْیَقِینِ فَإِذَا فَرَغَ تَشَهَّدَ وَ قَامَ قَائِماً فَصَلَّی رَكْعَهً بِفَاتِحَهِ الْقُرْآن.

تعبیر «یبنی علی الیقین» به معنای لزوم تحصیل یقین به خواندن نماز احتیاط می باشد.

روایت عبدالرّحمن بن حجّاج؛

عَنْ أَبِی إِبْرَاهِیمَ ع فِی السَّهْوِ فِی الصَّلَاهِ فَقَالَ تَبْنِی عَلَی الْیَقِینِ وَ تَأْخُذُ بِالْجَزْمِ وَ تَحْتَاطُ بِالصَّلَاهِ كُلِّهَا.

و این روایت به معنای لزوم تحصیل یقین به واسطه إتیان به نماز احتیاط می باشد.

علاوه بر اینکه إرتکاز متشرعه نیز بر لزوم تحصیل یقین به إمتثال در نماز می باشد، (که این موجب ظهور این تعبیرات در قاعده بناء بر یقین خواهد بود).

و لکن این مطلب صحیح نیست:

چرا که ظاهر تعبیر «بناء علی الیقین» حتی در این روایات مذکوره نیز بناء بر یقین به رکعت أقلّ و عدم إتیان به رکعت مشکوک أکثر می باشد، که غرض از آن نفی جواز إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان می باشد، و لکن نه به این صورت که ضمّ رکعت متصله شود، بلکه به این صورت که در این رکعت تشهد و سلام انجام شده و رکعت منفصله ضمیمه شود تا یقین به إمتثال حاصل گردد.

و در روایت محمّد بن سهل می باشد:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع- عَنِ الرَّجُلِ لَا یَدْرِی أَ ثَلَاثاً صَلَّی أَمِ اثْنَتَیْنِ قَالَ یَبْنِی عَلَی النُّقْصَانِ وَ یَأْخُذُ بِالْجَزْمِ وَ یَتَشَهَّدُ بَعْدَ انْصِرَافِهِ تَشَهُّداً خَفِیفاً كَذَلِكَ فِی أَوَّلِ الصَّلَاهِ وَ آخِرِهَا.

و ظاهر اینست که مرحوم صدوق خود از این تعبیرات بناء بر أقلّ را فهمیده است.

احتمال دوم: قاعده یقین.

طبق این احتمال مفاد حدیث این خواهد بود که:

«إذا شککت فی الحدوث شکاً ساریاً فابن علی الیقین السابق بالحدوث».

الأصول العملیه/الإستصحاب /روایه إسحاق بن عمّار / دلالتها علی الإستصحاب ۹۵/۰۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /روایه إسحاق بن عمّار/ دلالتها علی الإستصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایت إسحاق بن عمّار می باشد، که از جهت سند به جهت عدم ثبوت وثاقت علیّ بن إسماعیل که در طریق مرحوم صدوق به إسحاق بن عمّار قرار دارد، ضعیف می باشد. و حال بحث در دلالت آن بر إستصحاب واقع شده است.

بحث در مورد روایت اسحاق بن عمّار می باشد؛

آقای صدر در اشکال به سند این روایت فرمودند:

مرحوم صدوق این روایت را با تعبیر «رُوی عن إسحاق بن عمّار» نقل نموده است و طرق مذکور در مشیخه فقیه شامل چنین روایاتی که با این تعبیر در متن فقیه نقل شده اند، نمی شود، بنابراین این روایت معتبر نخواهد بود.

و لکن ما این مطلب را نپذیرفتیم و عرض کردیم: طرق مشیخه شامل این روایات می باشد و برای این مطلب شاهدی نیز ذکر کردیم، و حال شاهدی أقوی ذکر می کنیم و آن عبارت است از این مطلب که:

ما چهار مورد را در مشیخه فقیه یافتیم که مرحوم صدوق طرقی به چهار راوی ذکر می کند، در حالی که روایاتی که از این افراد در متن فقیه ذکر شده است، به تعبیر «رَوی فلان» نمی باشد؛ در دو مورد از ۴ مورد با تعبیر «رُوی عن فلان» می باشد:

ص: ۳۸۸

۱. مصعب بن یزید الأنصاری؛ متن فقیه (رُوی عن مصعب بن یزید الأنصاری)/ مشیخه (و ما کان عن مصعب بن یزید الأنصاری صاحب أمیر المؤمنین فقد رویته)

۲. یاسر الخادم؛ متن فقیه (رُوی عن یاسر الخادم)/ مشیخه (و ما رویته عن یاسر الخادم فقد رویته)

و در دو مورد از تعبیری مشابه آن استفاده شده است:

۱. الفضل بن أبی قرّه السّمندی؛ در بعض موارد در متن فقیه با تعبیر (رُوی عن الفضل بن أبی قرّه) و در موردی با این تعبیر (رَوَی شَرِیفُ بْنُ سَابِقٍ التَّفْلِیسِیُّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ أَبِی قُرَّةَ السَّمَنْدِیِّ الْکُوفِی) از او نقل روایت نموده است، و واضح است که این تعبیر دوم نیز تفاوتی با تعبیر أوّل ندارد و اینچنین نیست که دالّ بر روایت صدوق از او باشد، بنابراین اگر اشکالی در شمول طریق مشیخه نسبت به مثل تعبیر أوّل باشد، این اشکال در مورد تعبیر دوم نیز جاری خواهد بود، در حالی که مرحوم صدوق در مورد این راوی در مشیخه فرموده است: (و ما کان عن الفضل بن أبی قرّه فقد رویته).

۲. عیسی بن أبی منصور؛ در موردی با تعبیر (رُوی عن عیسی بن أبی منصور) و در مورد دیگر با تعبیر (روی ابن مسکان عن عیسی بن أبی منصور) از او نقل روایت نموده است، در حالی که در طریق مشیخه به او فرموده است: (و ما کان عن عیسی بن أبی منصور فقد رویته).

و با توجّه به حساب احتمالات، احتمال اشتباه صدوق در این ۴ مورد بعید می باشد.

دلالت روایت إسحاق بن عمّار:

در مورد دلالت این روایت سه احتمال وجود دارد:

احتمال أوّل: قاعده وجوب تحصیل یقین به امتثال در شکّ در رکعات

عرض کردیم: این احتمال با توجّه به تقریر شیخ در تثبیت آن، خلاف ظاهر می باشد؛ چرا که ظاهر از «فإبن علی الیقین» لزوم بناء بر یقین موجود است و مفاد آن مفاد قضیه شرطیه می باشد که «إذا کان لکن یقین فإبن علیه»، نه به معنای لزوم تحصیل یقین به برائت ذمّه در مستقبل و لزوم إیجاد آن که طبق این معنی مراد از این تعبیر این خواهد بود که «حصّل الیقین».

و لکن ممکن است که در حمل این روایت بر این قاعده تقریر دیگری ذکر شود که دیگر این اشکال بر آن وارد نباشد و آن عبارت از این است که:

در إمتثال وجوب نماز یک طریق یقینی و یک طریق مشکوک می باشد؛ طریق یقینی عبارت از نماز احتیاط و ضمّ رکعت منفصله می باشد و طریق مشکوک عبارت از إکتفاء به این نماز مشکوک النقصان و یا ضمّ رکعت متصله می باشد، که این دو طریق هر دو در حال شکّ میان رکعت سوم و چهارم بالفعل موجود می باشد، و بالفعل هم یقین به صحّت این طریق و یقین به تحقّق ضمّ رکعت منفصله و هم شکّ در تحقق إمتثال به ضمّ رکعت متصله وجود دارد، و حال امام علیه السلام أمر به تبعیت از طریق یقینی و بناء بر این طریق و إجتناب از طریق مشکوک می نماید؛ مانند شهری که دو مسیر به آن می باشد: مسیر معروف و مسیر مشکوک، حال به او گفته می شود: «فإبن علی الیقین» که یعنی آن فعل یقینی را انجام بده، نه آن فعل مشکوک.

ص: ۳۹۰

و لکن این تقریب نیز تمام نیست:

ظاهر از تعبیر «إذا شککت فإبن علی الیقین» این است که اگر یقین باشد و سپس شکّی بر خلاف مقتضای آن یقین حاصل شود، این شکّ مانع از عمل به یقین نباشد و اینکه باید بناء بر یقین گذاشته شود، نه بناء بر شکّ، همانگونه که در صحیحه ثالثه زراره فرمود: «فیبنی علی الیقین و لا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات». و این مطلب فقط در مورد یقین سابق و شکّ لاحق و لو به نحو شکّ ساری صادق می باشد، أمّا در مورد وجود دو طریق یقینی و مشکوک در زمان واحد گفته می شود: «اُسلک الطریق المتیقّن و لا تسلک الطریق المشکوک» و یا «إتّبع الیقین»، نه اینکه گفته شود: «إذا شککت فإبن علی الیقین»، و در این مورد چه شکّ در صحّت طریق دوم باشد و یا یقین به عدم صحّت آن باشد، به هر حال بناء بر طریق یقینی لازم می باشد و این طریق مشکوک مقتضی ترک طریق مأمون نمی باشد، بلکه نهایت مقتضی تخییر میان آن و طریق مأمون می باشد.

إحتمال دوم: قاعده الیقین

در تقریب این احتمال ممکن است گفته شود:

ظاهر «إذا شککت فإبن علی الیقین» وحدت حقیقیه متعلّق یقین و شکّ می باشد، در حالی که در مورد استصحاب وحدت حقیقیه میان متعلّق یقین و شکّ نمی باشد؛ چرا که متعلّق یقین حدوث و متعلّق شکّ بقاء می باشد، بنابراین حمل این روایت بر استصحاب خلاف ظاهر است. و لکن مورد قاعده یقین میان متعلّق یقین و شکّ وحدت حقیقیه می باشد: چرا که متعلّق یقین و شکّ حدوث می باشد، پس ظاهر این روایت بیان قاعده یقین می باشد.

و لکن این مطلب صحیح نیست:

چرا که إنصاف ظهور روایت در استصحاب می باشد، نه قاعده یقین.

برای إثبات ظهور این روایت در استصحاب تقاریبی ذکر می شود:

تقریب أوّل:

در عبارت «إذا شککت فإبن علی الیقین» یقین به حدوث فرض نشده و به آن اشاره ای نشده است به اینکه گفته شود: «إذا کنت علی یقین فشککت فإبن علی الیقین»» و وجود یقین به حدوث مفروغ عنه گرفته شده است، که این مشعر به این است که مورد این روایت فردی از یقین به حدوث است که حدوث آن أمر متعارف و به طور معمول موجود می باشد؛ مانند اینکه شخصی به دوست خود می گوید: (پولت را خرج کن)، نه اینکه (اگر پول داری، آن را خرج کن)، که این نشاندهنده این است که پول دار بودن دوست خود را مفروغ عنه گرفته است و این در صورتی است که او به طور معمول دارای پول باشد.

و فقط در مورد استصحاب می باشد که به طور متعارف یقین به حالت سابقه وجود دارد؛ چرا که مورد استصحاب یقین به وجود سابق و یا یقین به عدم سابق است و به طور غالب و متعارف در مورد هر شیئی یا حالت سابقه وجودیه و یا حالت سابقه عدمیه حاصل می باشد؛ زیرا أصل در أشیاء عدم است، و فرض توارد حالتین فرض نادر می باشد، بنابراین به طور متعارف یقین به حالت سابقه أعمّ از وجودیه و عدمیه مفروغ عنه می باشد، و لکن مورد قاعده یقین مورد متعارف نیست و فقط گاهی است که یقین به حدوث و سپس شکّ در حدوث آن به نحو شکّ ساری می شود و اینگونه نیست که انسان در هر موردی یقین به حدوث یک وجود پیدا کند، بنابراین به طور معمول یقین به حالت سابقه وجودیه مفروغ عنه نمی باشد، پس مفروغ عنه گرفتن چنین یقینی که یک رکن از دو رکن قاعده یقین می باشد و إکتفاء به رکن دیگر که شکّ ساری است، عرفی نمی باشد، و إلاّ صحیح بود که در بیان قاعده یقین به تعبیر «فإبن علی الیقین» إکتفاء شود و هم یقین به حدوث و هم شکّ در آن مفروغ عنه گرفته شود!

ص: ۳۹۲

أمّا این مطلب که گفته شد: ظاهر «إذا شککت فإبن علی الیقین» وحدت متعلّق یقین و شکّ می باشد، بنابراین مراد قاعده یقین است؛ در جواب از آن می گوئیم:

ظاهر تعبیر «إذا شککت» زوال یقین سابق و عدم بقاء آن در زمان شکّ می باشد، که این قرینه است بر وجود یقین سابق می باشد، و در استصحاب عرفی است که از حیث حدوث و بقاء غمض عین شود، همانگونه که امام علیه السلام در صحیحه ثانیه زراره فرمود: «إنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت» که متعلّق یقین و شکّ ذات طهارت قرار داده شد، نه حدوث طهارت و بقاء آن، و نفس عدم لحاظ حیث حدوث و بقاء در وحدت متعلّق یقین و شکّ کافی است، که در این فرض که حیث حدوث و بقاء در متعلّق یقین و شکّ لحاظ نمی شود، صحیح است که از یقین به صیغه ماضی «کنت علی یقین» تعبیر شود. ....

البته این در صورتی است که یقین به حدوث در زمان سابق بر شکّ بقاء موجود شده باشد، و أمّا در صورتی که یقین به حدوث هم زمان با شکّ یا متأخّر از آن موجود شده باشد، تعبیر از یقین به صیغه ماضی به اینکه گفته شود: «إنّک کنت علی یقین» صحیح نخواهد بود، بلکه در این فرض باید حیث حدوث و بقاء در متعلّق یقین و شکّ لحاظ شود؛

مانند: حصول یقین به عدالت زید در دیروز و شکّ در عدالت او در امروز در زمان واحد، و حصول یقین به عدالت زید در دیروز بعد از شکّ در عدالت او در امروز، که در این فرض صحیح این است که گفته شود: یقین به عدالت زید در دیروز و شکّ در بقاء عدالت او در امروز می باشد.

ص: ۳۹۳

به نظر ما این تقریب در إثبات ظهور این روایت در استصحاب و عدم صحّت احتمال إراده قاعده یقین تقریب صحیحی می باشد.

تقریب دوم:

محقق نائینی و آقای خوئی فرموده اند:

ظاهر «إبن علی الیقین» وجود یقین فعلی است، همانگونه که ظاهر «أکرم العالم» وجود عالم بالفعل می باشد، نه صرف وجود آن در زمان سابق؛ چرا که مشتقّ حقیقت در متلبّس به مبدأ می باشد و استعمال مشتقّ در من قضی عنه المبدأ مجاز خواهد بود، و در مورد استصحاب است که یقین به حدوث بالفعل موجود می باشد و لکن در مورد قاعده یقین، یقین به حدوث در زمان شکّ موجود نمی باشد، بلکه در زمان سابق موجود بود، بنابراین إراده قاعده یقین از این روایت خلاف ظاهر می باشد.

و این فرمایش را مرحوم استاد و آقای سیستانی نیز پذیرفته اند.

و لکن به نظر ما این فرمایش تمام نیست:

چرا که از نظر عرف فرض وجود شکّ با فرض وجود یقین در زمان واحد قابل جمع نمی باشد، بنابراین فرض شکّ در یک زمان با عدم یقین در آن زمان تلازم عرفی دارد، بنابراین ظاهر عرفی «إذا شککت» عدم وجود یقین در زمان شکّ می باشد که «فلست متیقّناً»، و این نکته قرینه بر این است که مراد بناء عملی بر یقین سابق می باشد و با توجّه به اینکه در مورد استصحاب حیث حدوث و بقاء لحاظ نمی شود، بلکه طبق نظر آقای خوئی لازم است که حیث حدوث و بقاء لحاظ نشود (؛ چرا که لحاظ آن موجب تعدّد موضوع و در نتیجه مانع از صدق نقض و وحدت موضوع خواهد بود)، بنابراین در زمان شکّ گفته می شود: (الآن یقین ندارم: کان علی یقین بطهارته).

و أمّا اینکه ایشان فرمودنـد: (لحاظ حیث حـدوث و بقاء مسـتلزم اطلاق مشـتق بر من قضـی عنه المبـدأ و در نتیجه مجاز خواهد بود) بسیار عجیب می باشد:

چرا که غرض این نیست که گفته شود (هـذا یقین بالفعـل) و یـا (هـذا متیقّن بالفعل)، بلکه مراد این است که: (یقینی که محقق شـد، با شکّ نقض نکن) که اطلاق مشـتق به لحاظ حال جری که زمان سابق باشد، است؛ مانند بیان خطاب (یحال زید لضـربه الیتیم) در حالی که ضـرب یتیم در دیروز صورت گرفته است؛ چرا که غرض از آن بیان وقوع ضـرب یتیم در زمان حاضر نمی باشد تا اطلاق مشـتق بر من قضـی عنه المبدأ لازم بیاید، بلکه جری به لحاظ دیروز می باشد، و مانند (جزاء سـیئه سـیئه مثلها) و واضح است جزاء متأخّر از وجود سـیئه می باشد و لکن این خطاب مجاز نیست: چرا که اطلاق سـیئه به لحاظ زمان گذشته می باشد.

و شاهد بر عدم صـحّت این تقریب این است که اگر مفاد روایت به گونه ای بود که تقریب أوّل در آن جاری نبود، مانند: (إذا حصل لک الیقین فشـککت فإبن علی الیقین) اسـتظهار استصـحاب از خطاب صحیح نبود: چرا که محتمل است که مراد از این خطـاب قاعـده یقین باشـد، بنـابراین این خطاب مجمل می باشـد، و لکن از آن جهت که در روایت إسـحاق بن عمّار تعبیر «إذا حصل لک الیقین» نمی باشد، با توجّه به تقریب أوّل ظاهر در استصحاب است.

تقریب سوم:

آقای صدر در مباحث فرموده اند:

از آن جهت که قاعده استصـحاب هم فی الجمله در برخی از أبواب مانند طهارت و نجاست و حدث جاری و آشنای فقهاء می باشـد، و هم این قاعـده یـک قاعـده إرتکـازی و لو به معنـای میـل عقلاء به آن، و لکن از جهت دیگر قاعـده یقین یک قاعـده مسـتحدثه می باشـد، این خطاب ظاهر در إستصـحاب خواهد بود. و شاهد بر این إدّعاء این است که إسـحاق بن عمّار به مجرّد بیان إمام علیه السـلام مراد حضـرت را متوجّه شـده و از إمام سؤال کرد: (هذا أصل) و بسـیار بعید است که إسـحاق بن عمّار از این کلاـم امام علیه السـلام قاعـده یقین را اسـتفاده نموده باشـد، در حالی که قرینه ای در این روایت بر إراده قاعـده یقین نمی باشد.

و لكن اين وجه نيز ناتمام است:

چرا كه أوّلاً: اگر خطاب به گونه ای بود كه تقريب أوّل بر آن صادق نبود، مانند خطاب (إذا حصل لك اليقين ثمّ شككت فإبن على اليقين) احتمال استفاده قاعده يقين توسّط اسحاق بن عمّار از آن و لو به عنوان يک إحتمال راجح بر إحتمال استصحاب می باشد و اگر چه اين إحتمال به نكته ظهور در وحدت حقيقيه متعلّق يقين و شكّ باشد، و اگر چه اين خطاب برای عرف مجمل باشد و ظهوری در استصحاب نداشته باشد: چرا كه چه بسا مخاطب خلاف ظاهر معنايی را از خطاب استفاده كند.

و ثانياً: محتمل است كه أصل كلام امام عليه السلام برای إسحاق بن عمّار مجمل نبوده است، بلكه ظاهر در قاعده يقين بوده است و لكن در هنگام نقل اين خطاب به معنی اجمال صورت حاصل شده است.

الأصول العمليه/الإستصحاب /الروايه الرابعه روايه إسحاق بن عمّار/دلالتها على الإستصحاب ۹۵/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العمليه/الإستصحاب /الروايه الرابعه: روايه إسحاق بن عمّار/دلالتها على الإستصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد روايت اسحاق بن عمّار و دلالت آن بر استصحاب بود، كه گفته شد: در مدلول اين روايت سه احتمال وجود دارد: لزوم تحصيل يقين به امتثال، قاعده يقين و استصحاب، كه دو احتمال أوّل خلاف ظاهر می باشد.

بحث در دلالت روايت إسحاق بن عمّار بود، كه در دلالت آن سه احتمال وجود داشت:

احتمال أوّل: لزوم تحصيل يقين؛

مراد از «فإبن على اليقين» اين است كه بايد تحصيل يقين شود كه در نماز به ضمّ ركعت منفصله می باشد كه قطع به برائت ذمّه حاصل می شود، و در غير نماز در شكّ در إمتثال به مثل قاعده فراغ و يا استصحاب إمتثال و در شكّ در تكليف به برائت شرعيه می باشد كه توسّط اين أمور يقين به برائت ذمّه ظاهراً حاصل می شود.

ص: ۳۹۶

و لكن ما اين احتمال را خلاف ظاهر می دانيم؛

چرا كه ظاهر «إذا شككت فإبن على اليقين» اين است كه يقين مفروض الوجود است، به اين معنی كه ظاهر اين تعبير اين می باشد كه: «إذا كان لک يقين فإبن عليه»، نه اينكه «حصِّل اليقين».

احتمال دوم: قاعده الیقین؛

به نظر ما این احتمال صحیح نیست؛ چرا که ظاهر این روایت استصحاب می باشد و حمل آن بر قاعده یقین خلاف ظاهر است.

برای اثبات ظهور این روایت در استصحاب وجوهی ذکر شده است:

استدلال؛

وجه أوّل:

این وجهی است که به نظر ما تمام می باشد:

در موارد قاعده یقین یا فرض یقین سابق به حدوث و أمر موجود و یا فرض یقین به طروّ عدم بر یک أمر موجود (مانند فرض زوال طهارت) و سپس شکّ در همان حدوث و یا طروّ عدم می شود، و لکن از آن جهت که اینچنین یقینی در تمام موارد و در رابطه با تمام أشیاء وجود ندارد و اینچنین یقینی متعارف و معمول نیست، بلکه فقط گاهی است که یقین به حدوث وجود و یا طروّ عدم و سپس شکّ ساری در آن محقّق می شود، بنابراین اگر مراد از این روایت قاعده یقین باشد، عرفی نیست که یک رکن آن که یقین باشد، مفروغ عنه گرفته شود و فقط إکتفاء به ذکر رکن دیگر که شکّ ساری است، شود، بلکه در بیان قاعده یقین باید تصریح به رکن أوّل که یقین به حدوث باشد، شود. و لکن در استصحاب از آن جهت که به طور معمول و متعارف در تمام أشیاء و أفعال یقین به حالت سابقه وجود دارد، که حال حالت سابقه یا وجود یک شیء است و یا عدم أزلی آن، از نظر عرفی صحیح است که در بیان استصحاب رکن یقین به حدوث مفروغ عنه گرفته شود و إکتفاء به رکن دیگر نمود.

البته در برخی از موارد نیز می باشد که یقین به حالت سابقه وجودیه یا عدمیه أزلیه وجود ندارد؛ مانند فرض شکّ در عناوین و أوصاف ذاتیه، مثل اینکه شکّ می شود که این شخص مرد می باشد یا زن، و یا شکّ می شود که این سرخی خون است یا رنگ سرخ، که بنابر إنکار استصحاب عدم أزلی، حالت سابقه این شیء مشخّص نخواهد بود.

مناقشه؛

به این وجه مذکور اشکال شده است که:

در بحث حجیّت خبر واحد گفتیم: در روایات نباید تدقیقاتی که خارج از فهم عرف بسیط می باشد، إعمال شود، و برای تفهیم این مطلب مثالی ذکر کردیم:

دو عبارت می باشد: عبارت «إن الله لم یحرّم الخمر لإسمها و إنّما حرمها لعاقبتها فما کان عاقبته عقابه الخمر فهو خمر» و عبارت «ما کان عاقبته عاقبه الخمر فهو خمر»؛

عبارت دوم نسبت به حیث حرمت و حیث نجاست اطلاق دارد و ظاهر آن این است که: «کلّ مسکر محکوم بأحکام الخمر مطلقاً، سواء من حیث الحرمه أو من حیث النجاسه»، و لکن عبارت أوّل از آن جهت که مشتمل بر فاء تفریع می باشد، اطلاق آن نسبت به حکم نجاست ثابت نمی باشد. حال اگر در روایت عبارت دوم توسط راوی نقل شود، أخذ به اطلاق صحیح نخواهد بود: چرا که محتمل است که راوی عبارت أوّل را از امام علیه السلام شنیده باشد و لکن در مقام نقل به معنی کلام را تقطیع نموده و عبارت دوم را نقل کرده باشد، که چنین أمری خلاف وثاقت راوی نیست: چرا که ابتدا باید اختلاف میان دو عبارت توسّط راوی تصوّر بشود تا بعد از تصدیق آن، تقطیع کلام خلاف وثاقت باشد، در حالی که عرف ساذج این اختلاف میان دو عبارت را تصوّر نمی کند، و روات ما عرف ساذج بوده اند و اگر هم برخی از آنان فقیه بوده اند و لکن اینگونه نبوده است که آنان قبل از نقل کلام حضرت، فکر و تأمّل نمایند و تفاوت و عدم تفاوت کلام امام علیه السلام را با نقل خود متوجّه شوند و سپس آن را نقل به معنی کنند.

حال با توجّه به این نکته، به ما در وجه أوّل اشکال می شود که:

محتمل است که إسحاق بن عمّار از امام علیه السلام عبارت «إذا کان لکَ یقین فشککت فإبن علی الیقین» را شنیده باشد که محتمل است که مراد از آن قاعده یقین باشد و لکن در مقام نقل به معنی از آن جهت که توجّهی به أهمیّت تعبیر «إذا کان لکَ یقین» و ترتّب آثار بر آن نبوده است، کلام حضرت را اینچنین نقل کرده باشد که: «إذا شککت فإبن علی الیقین». بنابراین در نفی احتمال قاعده یقین صحیح نیست که به مفروغ عنه بودن یقین در این روایت و عدم تعارف یقین در مورد قاعده یقین استدلال نمود و چنین تدقیقی در کلام روات صحیح نمی باشد.

جواب از مناقشه؛

به نظر ما اگر چه این اشکال وجیه است و لکن تمام نیست:

این اشکال مبتنی است به سیره عقلاء بر حجیّت خبر ثقه و لکن دلیل ما بر حجیّت خبر ثقه روایت «الْعَمْرِیُ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّیَا إِلَیْکَ عَنِّی فَعَنِّی یُؤَدِّیَانِ وَ مَا قَالا لَکَ فَعَنِّی یَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثِّقَتَانِ الْمَأْمُونَان » می باشد که تعلیل ذیل معمّم است، بنابراین نتیجه این خواهد بود که: (کلّ ثقه مأمون ما قال عن الإمام فعن الإمام یقول و عن الإمام أدّی فاسمع له و أطع). بله، اگر اشکال شود و همانگونه که آقای صدر می فرماید، گفته شود: (این حدیث نیز ناظر به مورد سیره عقلاء در مورد عمل به خبر ثقه می باشد و در بیش از مورد سیره عقلاء اطلاق ندارد)، این اشکال مستقرّ خواهد بود.

استدلال؛

وجه دوم:

آقای خوئی فرمودند: تعبیر «فإبن علی الیقین» ظاهر در یقین موجود بالفعل می باشد و اینچنین یقینی فقط در مورد استصحاب می باشد، و إلاّ در مورد قاعده یقین، یقین به حدوث در هنگام شکّ ساری زائل می شود.

و لکن این وجه به نظر ما تمام نبود و از آن پاسخ دادیم.

استدلال؛

وجه سوم:

آقای صدر در مباحث الأصول فرمودند:

ظاهر تعبیر «هذا أصل» در کلام إسحاق بن عمّار بعد از اینکه امام علیه السلام فرمودند: «إذا شککت فإبن علی الیقین»، این است که او مراد حضرت را متوجّه شده است و کلام برای او مبیّن بوده است، نه مجمل. بنابراین او از کلام امام علیه السلام یا معنای مطلق را که شامل استصحاب هم می شود و یا خصوص استصحاب را فهمیده است، نه قاعده یقین: چرا که با توجّه به اینکه قاعده استصحاب إرتکازی است و در فقه به نحو موجبه جزئیه مصادیقی دارد: مانند استصحاب وضوء و استصحاب طهارت، احتمال اینکه إسحاق بن عمّار خصوص قاعده یقین را از کلام حضرت برداشت کرده باشد، بسیار بعید است.

مناقشه؛

و لکن این وجه نیز ناتمام است:

چرا که أوّلاً: مجرّد اینکه استصحاب قاعده إرتکازی است و در فقه مصادیقی دارد، منشأ ظهور این روایت در قاعده استصحاب نمی شود؛ زیرا قاعده یقین نیز در مورد یقین های موجود در گذشته دور نیز عقلائی و مورد بناء عقلاء می باشد و در چنین مواردی به شکّ ساری إعتناء نمی شود، مگر اینکه قطع به بطلان منشأ یقین سابق پیدا شود:

مثال: اگر شخص یقین به إزاله خون توسّط غَسل کند و لکن سپس با گذشت زمانی شکّ در تحقّق غَسل و صحّت یقین نماید، در حالی که احتمال می دهد که اگر در زمان حاضر نیز منشأ یقین سابق موجود بود، همچنان یقین به إزاله نجاست حاصل می کرد، در این فرض بناء عقلاء بر عدم إعتناء به این شکّ می باشد.

ثانیاً: محتمل است که إسحاق بن عمّار از کلام امام علیه السلام استصحاب را متوجّه شده است و لکن در مقام نقل به معنی آن را مجمل نقل کرده باشد که در اینصورت «مجمل لنا» خواهد بود، نه مجمل برای راوی.

ثالثاً: محتمل است که اسحاق بن عمّار طبق احتمال راجح از کلام امام علیه السلام قاعده یقین را برداشت کرده باشد، نه از جهت ظهور عرفی تا این أمر مستبعد باشد، و گاه اینچنین است که شخص مطلبی را بر خلاف ظهور از خطاب متوجّه می شود.

استدلال؛

وجه چهارم:

ظاهر این روایت اتّحاد متعلّق و یقین می باشد به این صورت که: «إذا شککت فی شیء فابن علی الیقین فی ذلک الشیء»، بنابراین این روایت ظاهر در استصحاب می باشد و حمل آن بر قاعده یقین خلاف ظاهر است: چرا که صحیح در تعبیر از قاعده یقین تصریح به حیث حدوث و لحاظ آن در متعلّق یقین و شکّ می باشد به این صورت که گفته شود: «إذا شککت فی حدوث ذلک الشیء فإبن علی الیقین بحدوثه» و لکن در استصحاب فقط ذات شیء در متعلّق لحاظ می شود، نه حیث حدوث و بقاء آن و به همین جهت در صحیحه زراره فرمود: «إذا کنت علی یقین من طهارتک فشککت»، بنابراین حمل این روایت بر قاعده یقین مؤونه زائده می طلبد و نیاز به قرینه دارد.

مناقشه؛

و لکن این وجه نیز ناتمام است:

چرا که اگر عبارت اینگونه بود: «إذا کان علی یقین من شیء فشککت فابن علی الیقین»؛ آیا احتمال إراده قاعده یقین در آن وجود نداشت؟! به نظر ما در تعبیر از قاعده یقین نیازی به لحاظ حیث حدوث در متعلّق یقین و شکّ نمی باشد، بلکه صحیح است که گفته شود: «إنّک کنت علی یقین فشککت»؛

ص: ۴۰۱

مثال: اگر شخصی را برای إجراء عقد بر خانمی برای خود وکیل بگیرد و یقین به إجراء عقد توسط او کند و لکن بعد از گذشت زمانی شکّ در إجراء عقد توسّط وکیل کند، در این فرض عرفی است که گفته شود: «إنّك كنت على يقين من عقد الوكيل فشككت».

بنابراین از این وجوه چهارگانه، فقط وجه أوّل تمام می باشد و مؤیّد آن وجود مصادیقی برای استصحاب در فقه به نحو موجبه جزئیه می باشد: مانند استصحاب طهارت و استصحاب وضوء. و لکن تمامیّت وجه أوّل در إثبات ظهور روایت در استصحاب بنابر دوران أمر میان این سه احتمال مذکور می باشد، و لکن صحیح اینست که در روایت دو معنای دیگر نیز محتمل است که با وجود این دو احتمال، ظهور این روایت در استصحاب مشکل خواهد بود؛

احتمال أوّل: لزوم مضیّ علی الیقین

گاه مراد از تعبیر «فإبن علی الیقین» در روایات و کلمات برخی از فقهاء «مضیّ علی الیقین» می باشد، به این معنی که: وصف أهل هدایت حرکت بر طبق یقین در زندگی است، در مقابل أهل ضلالت که وصف آنان حرکت بر طبق جهل و شکّ در زندگی می باشد؛

مثال أوّل: أمیر المؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه خطاب به معاویه می فرماید: «أَمَّا اسْتِوَاؤُنَا فِي الْحَرْبِ وَ الرِّجَالِ فَلَسْتَ بِأَمْضَى عَلَى الشَّكِّ مِنِّي عَلَى الْيَقِين »، که یعنی: (معاویه تو در مضیّ علی الشکّ و پایداری بر شکّ، پافشار تر از من بر یقین و مضیّ بر یقین نمی باشی)، که در این تعبیر مراد از «الیقین» یقین فعلی سابق نیست، بلکه مراد یقین فعلی است.

مثال دوم: در مستطرفات سرائر از کتاب حریز نقل می کند:

زُرَارَهُ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فَإِذَا جَاءَ یَقِینٌ بَعْدَ حَائِلٍ قَضَاهُ وَ مَضَی عَلَی الْیَقِینِ وَ یَقْضِی الْحَائِلَ وَ الشَّکَّ جَمِیعا فَإِنْ شَکَّ فِی الظُّهْرِ فِیمَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ أَنْ یُصَلِّیَ الْعَصْرَ قَضَاهَا وَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّکُّ بَعْدَ أَنْ یُصَلِّیَ الْعَصْرَ فَقَدْ مَضَتْ إِلَّا أَنْ یَسْتَیْقِنَ لِأَنَّ الْعَصْرَ حَائِلٌ فِیمَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ الظُّهْرِ فَلَا یَدَعُ الْحَائِلَ لِمَا کَانَ مِنَ الشَّکِّ إِلَّا بِیَقِین .

حضرت در مورد شخصی که ابتدا شکّ در إتیان نماز ظهر می کند و لکن سپس یقین به عدم إتیان آن حاصل می کند، تعبیر می کند: «مضی علی الیقین» و حکم به لزوم قضاء می کند.

اشکال نشود که: مؤمن همواره باید در زندگی مضیّ علی الیقین کند، نه فقط در خصوص زمان شکّ؛

چرا که در پاسخ می گوئیم: أمر به مضیّ بر یقین در فرض شکّ و تردید و دو راهی است، که در این فرض مضیّ علی الیقین به اینصورت است که: یا یکی از دو طریق متیقّن الحقّ و الصواب می باشد، پس باید بناء بر آن گذاشت، و یا هیچ یک متیقّن الحقّ نمی باشد، که در اینصورت باید تأمّل و فحص شود تا یقین به حقانیّت یکی از دو طریق حاصل شود. أمّا شخصی که شکّی ندارد و یقین به طریق صحیح دارد، طبق قاعده مطابق یقین خود عمل می کند: مانند شخصی که علم دارد که نهار است، که او بناء بر روز می گذارد.

بنابراین طبق این احتمال معنای روایت با توجّه به تعبیر «هذا أصل» این خواهد بود که: در تمام موارد شکّ باید مضیّ علی الیقین شود و اگر چه یقین به حکم ظاهری باشد. و بر این احتمال اشکالی که بر احتمال أوّل طبق تقریر شیخ وارد شد، وارد نخواهد بود.

مثال سوم:

در معتبر می فرماید:

(لو قـال: سـلام علیکم ناویـا به الخروج فالأشـبه انه یجزی، و به قـال الشـافعی. لنا: انه یقع علیه اسم التسـلیم فیکون مجزیا و لأنها کلمه ورد القرآن بصورتهـا فتکون مجزیه، و لو نکس لم یجز لأنها خلاف المنقول و خلاف تحیه القرآن، و قال الشافعی: یجزیه لان المعنی یحصل)؛ مراد از «بناء علی الیقین» در این عبارت استصـحاب نمی باشد، بلکه مراد حرکت از طریق خاصّی است که یقین به صحّت آن می باشد، در مقابل طریق دیگر که نسبت به آن شکّ می باشد.

و در منتهی می فرمایـد: (لو نکس فقـال: علیکم السّلام، لم یجزئه خلافا للشّافعیّ؛ لأنّه خلاف المنقول و خلاف تحیّه القرآن، و الاقتصار علی المنقول و منطوق القرآن بناء علی الیقین فیقتصر علیه).

و مرحوم فخر المحقّقین در تعلیقه بر کلام علاّمه (و لو شـهد بردته اثنـان فقـال کـذبا لم یسـمع منه و لو قـال کنت مکرهـا فان ظهرت علامه الإکراه کالأسـیر قبـل و الّا ففی القبول نظر أقربه العـدم) می فرمایـد: (ینشأ النظر من حیث انه ادعی امرا ممکنا (و لان) الحکم بکفر من ثبت إسلامه أمر خطیر لاشتماله علی اباحه الدم و غیره فیبنی علی الیقین فلا یحکم به مع إمکان النقیض).

احتمال دوم: لزوم الإقتصار علی المتیقّن فیما یدور الأمر بین الأقلّ و الأکثر؛

طبق این معنی مراد از روایت این است که: در موارد دوران أمر میان أقلّ و أکثر باید إقتصار بر متیقّن شود؛

مثـال: شخصـی إقرار به ملکیّت ظرفی برای زیـد نمـود و لکن شـکّ می شـود که آیـا إقرار به ملکیّت محتوای آن نیز برای زید نمود یا خیر؛ در این فرض مرحوم علاّمه فرموده است: (الأصل البناء علی الیقین)؛ یعنی بایـد إکتفاء به قـدر متیقّن که إقرار او به تعلّق نفس ظرف به زید بود، شود.

و در نهایه نیز می فرماید: (لو شکّ فی عدد التکبیر بنی علی الیقین) که محتمل است مراد لزوم بناء بر أقلّ باشد.

بنابراین محتمل است که عنوان «بناء علی الیقین» اصطلاح باشد بر بناء بر أقلّ، که این غیر از استصحاب می باشد و اگر چه گاه نتیجه آن موافق با استصحاب است و لکن در موارد دیگر نیز نتیجه آن مخالف با استصحاب می باشد:

مثال: علم می باشد که زید یا یک ساعت در منزل بوده است و یا دو ساعت، که مقتضای «بناء علی الیقین» نفی بقاء او تا دو ساعت می باشد، در حالی که مقتضای استصحاب حکم به بقاء او تا دو ساعت می باشد.

حال با وجود این دو احتمال، دلالت این روایت بر استصحاب محلّ اشکال خواهد بود، علاوه بر اینکه این احتمال نیز وجود دارد که: حضرت این کلام را در مورد شکّ در رکعات فرموده باشد و لکن اسحاق بن عمّار قرینه موجود در روایت را در هنگام نقل و کتابت آن در کتاب خود به توهّم حفظ ظهور روایت در إختصاص به شکّ در رکعات به مجرّد ذکر آن در باب شکّ در رکعات، حذف نموده باشد، و وجه این احتمال این است که: بعید می باشد که امام علیه السلام خود ابتداء به کلام نماید و بفرماید: «إذا شککت» و متعلّقی برای آن ذکر ننماید.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الروایه الخامسه؛ روایه أبی بصیر و محمّد بن مسلم/ سندها و دلالتها ۹۵/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الروایه الخامسه؛ روایه أبی بصیر و محمّد بن مسلم/ سندها و دلالتها

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد دلالت روایت إسحاق بن عمّار بود که به جهت وجود احتمالات متعدّده در آن، این روایت مجمل می باشد و دلالتی بر استصحاب ندارد.

ص: ۴۰۵

بحث در مورد دلالت روایت إسحاق بن عمّار بود، و خلاصه عرض ما این بود که:

هر چند محتمل است که مراد از «فإبن علی الیقین» در این روایت أمر به بناء بر یقین سابق و استصحاب باشد، به خصوص که در برخی از کلمات فقهاء عنوان «البناء علی الیقین» در مورد استصحاب استعمال شده است؛

مرحوم شیخ در مبسوط می فرماید:

(اختلف الولی و الجانی، فقال الولی کان حیا حین الضرب و قد قتلته، و قال الجانی ما کان حیا حین الضرب؛ قال قوم القول قول الجانی، و قال آخرون القول قول الولی، لأنه قد تحققت حیاته قبل الضرب و شککنا فی وجودها حین الضرب و الأصل الحیوه فوجب أن یبنی علی الیقین کمن تیقن الطهر و شک فی الحدث أو تیقن الحدث و شک فی المطهر فإنه یبنی علی الیقین، و لأن

الأصل حياته و الجانی يدعی ما لم يكن، و الأول أقوی، و هو أن القول قول الجانی لأن الأصل براءه ذمته).

و در خلاف می فرمايد:

(من تيقن الطهاره و شک فی الحدث لم يجب عليه الطهاره، و طرح الشک. و به قال أبو حنيفه و الشافعی. و قال مالک: يبنی علی الشک. و يلزمه الطهاره . و قال الحسن ان كان فی الصلاه بنی علی اليقين، و هو الطهاره، و ان كان خارج الصلاه، بنی علی الشک، و أعاد الوضوء احتياطا).

و سيد مرتضی در ناصريات می فرمايد:

(عندنا أن الواجب البناء علی الأصل، طهاره كان أو حدثا، فمن شک فی الوضوء و هو علی يقين من الحدث، وجب عليه الوضوء، و من شک فی الحدث و هو علی يقين من الوضوء، بنی علی الوضوء و كان علی طهارته، و هو مذهب الثوری، و الأوزاعی، و ابن حی، و أبی حنيفه و أصحابه، و الشافعی. و قال مالک: ان استولی الشک و كثر منه بنی علی اليقين- مثل قولنا- فإن لم يكن كذلک و شک فی الحدث بعد يقينه بالوضوء، وجب أن يعيد الوضوء)

ص: ۴۰۶

و مرحوم محقق در معتبر می فرماید:

(لو تیقن بنجاسته ثمَّ شک فی تطهره بنی علی الیقین، لقوله علیه السّلام: «الماء کله طاهر حتی تعلم انه قذر»).

و علاّمه در تحریر می فرماید:

(لو شکّ فی نجاسه متیقّن الطهاره أو فی طهاره متیقّن النجاسه بنی علی الیقین).

و لکن علاوه بر این استعمالات، استعمالات دیگری نیز برای «البناء علی الیقین» وجود دارد که یا مراد از آن (مضیّ علی الیقین) در مقابل (مضیّ علی الشکّ) می باشد، همانگونه که حضرت می فرماید: (ضیائهم فی الشبهه علی الیقین)، و محتمل است که مراد از «إذا شککت فإبن علی الیقین» همین معنی باشد، به این مفاد که (اگر دچار شکّ شدی، بناء بر یقین بگذار و مضیّ علی الیقین بکن و إتّباع شکّ نکن). و یا مراد از آن (لزوم البناء علی الأقلّ) در موارد دوران أمر میان أقلّ و أکثر می باشد؛

مرحوم شیخ در مبسوط می فرماید: (إذا علم أنه طلّق و شکّ هل طلّق واحده أو ثنتین، بنی علی واحده؛ لأنّه إذا تیقّن التطلیقه و شکّ فیما عداها بنی علی الیقین .... لأنّ الیقین فی الواحده و الشکّ فی الزیاده، فلهذا أخذنا بالیقین و طرحنا الشکّ).

و واضح نیست که مراد ایشان استصحاب باشد، بلکه محتمل است مراد قاعده «بناء علی الأقلّ» باشد، که فقط گاهی در نتیجه با استصحاب موافق می باشد، و در شکّ در رکعات نیز محتمل است که مراد از «یبنی علی الیقین» همین معنی باشد.

و محقق کرکی می فرماید: (لو وجب علیه المرغمتان (أی سجدتا السهو) و شکّ هل أتی بهما أوّلاً وجب أن یسجد، لأصاله العدم، و لو شکّ هل أتی بهما أو بإحداهما تخیّر فی البناء علی الیقین و البناء علی الشکّ، لقوله «لا سهو فی سهو»)؛

ایشان در صدر کلام در مورد شکّ در إتیان سجده سهو می فرماید: باید بناء بر عدم گذاشته شود، و لکن در ذیل در مورد شکّ در إتیان به یکی از دو سجده سهو می فرماید: میان بناء بر یقین و بناء بر شکّ مخیّر است، که این اختلاف تعبیر میان «أصاله العدم» در صدر با «البناء علی الیقین» در ذیل نشانگر این است که مراد از «البناء علی الیقین» استصحاب نمی باشد.

و گاه نتیجه قاعده بناء بر یقین (أی الأقلّ) مخالف با استصحاب می باشد:

مانند اینکه شکّ می باشد که آیا زید یک ساعت در منزل بود و یا دو ساعت، که نتیجه بناء بر أقلّ نفی بودن او در ساعت دوم است، در حالی که نتیجه استصحاب حکم به بودن او در ساعت دوم می باشد.

و به همین جهت ما در دلالت روایت اسحاق بن عمّار اشکال کردیم، و لکن در صحیحه ثالثه زراره که می فرمود: (و لا تنقض الیقین بالشکّ) از آن جهت که این تعبیر ظاهر در استصحاب است، در دلالت آن اشکالی نبود.

روایت پنجم:

مرحوم صدوق در خصال نقل می کند:

حَدَّثَنَا أَبِی رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ عِیسَی بْنِ عُبَیْدٍ الْیَقْطِینِیُّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ یَحْیَی عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ حَدَّثَنِی أَبِی عَنْ جَدِّی عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِی مَجْلِسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعَمِائَهِ بَابٍ مِمَّا یُصْلِحُ لِلْمُسْلِمِ فِی دِینِهِ وَ دُنْیَاهُ قَالَ ع : ..... مَنْ کَانَ عَلَی یَقِینٍ فَشَکَّ فَلْیَمْضِ عَلَی یَقِینِهِ فَإِنَّ الشَّکَّ لَا یَنْقُضُ الْیَقِین .

ص: ۴۰۸

و مرحوم شیخ مفید نیز در إرشاد نقل می کند:

وَ مِنْ كَلَامِهِ ع مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَأَصَابَهُ شَكٌّ فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يُدْفَعُ بِالشَّك.

و در تحف العقول نیز به صورت مرسل از أمیرالمؤمنین علیه السلام نقل می کند:

مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَأَصَابَهُ مَا يَشُكُّ فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ فَإِنَ الشَّكَ لَا يَدْفَعُ الْيَقِينَ وَ لَا يَنْقُضُه.

حال بحث در سند روایت واقع می شود:

نسبت به سند روایت صدوق اشکال شده است که:

قاسم بن یحیی و حسن بن راشد توثیق ندارند، بلکه ابن غضائری قاسم بن یحیی را تضعیف نموده است.

و لکن ممکن است سند روایت را از طرقی تصحیح نمود:

طریق أوّل:

آقای خوئی می فرمود:

این دو نفر از مشایخ کامل الزیارات می باشد، بنابراین توثیق عامّ ابن قولویه شامل این دو نیز می باشد. و تضعیف ابن غضائری نیز معتبر نیست؛ چرا که إنتساب این کتاب به او معلوم نیست.

و لکن آقای خوئی بر طبق نظر صحیح، خود از این مطلب عدول نمودند و توثیق کامل الزیارات را مختصّ به مشایخ بدون واسطه ابن قولویه دانستند، که این دو راوی از این گروه نمی باشند.

طریق دوم:

مرحوم صدوق در فقیه فقط یک زیارت برای امام حسین علیه السلام نقل می کند که همان زیارت أوّل در مفاتیح الجنان می باشد، که راوی آن قاسم بن یحیی از حسن بن راشد است، و صدوق بعد از نقل این زیارت می فرماید: (إنّی قد أخرجت فی کتاب الزیارات و فی کتاب مقتل الحسین علیه السلام أنواعاً من الزیارات و اخترت هذه لهذا الکتاب؛ لأنّها أصحّ الزیارات عندی من طریق الروایه و فیها بلاغ و کفایه).

و إنصاف این است که این روایت ظاهر در تصحیح سند می باشد:

چرا که أوّلاً: تعبیر (لأنّها أصحّ الزیارات عندی من طریق الروایه) نشانگر این است که کلام ایشان در مورد متن این روایت نیست، بلکه کلام و بحث در مورد سند آن است.

و ثانیاً: مرحوم صدوق جمله ای از متن این زیارت را در فقیه از آن جهت که آن را غلوّ می دانسته است، حذف نموده است: «إراده الربّ فی مقادیر أموره تهبط الیکم و تصدر من بیوتکم و الصادر عمّا فصل من أحکام العباد»، در حالی که این جمله هم در کافی و هم در تهذیب و هم در کامل الزیارات نقل شده است، که این مطلب نشانگر این است که کلام مرحوم صدوق «أصحّ الزیارات من طریق الروایه» به معنای «أصحّ متناً» نیست، بلکه به معنای «أصحّ سنداً» است.

مرحوم آقای خوئی به این وجه إعتناء نموده است.

و لکن ما نسبت به این وجه شبهه ای داریم و آن عبارت از این است که:

محتمل است روایت أصحّ در نزد مرحوم صدوق با روایت أصحّ در نزد ما تفاوت داشته باشد و أصحیّت یک روایت در نزد مرحوم صدوق ملازم با أصحیّت آن در نزد ما نمی باشد:

چرا که برای مثال: شاید مرحوم صدوق قائل به حجیّت خبر موجب وثوق نوعی بوده اند، بلکه آقای سیستانی طبق تحقیقی که انجام داده اند، به این نتیجه رسیده اند که قدماء وثوق نوعی را در حجیّت خبر کافی می دانسته اند، و در مقام سند باقی زیارات أبی عبدالله علیه السلام موجب وثوق نوعی برای او نبوده است و لکن سند این زیارت موجب وثوق نوعی به صدور در نزد او بوده است، به همین جهت این روایت را صحیح السند دانسته است، که این به معنای شهادت بر وثاقت روات این سند نمی باشد: جرا که حصول وثوق نوعی از یک خبر ملازم با وثاقت روات آن خبر نمی باشد، و لکن ما وثوق نوعی را کافی نمی دانیم، بلکه در حکم به حجیّت یا باید خبر ثقه باشد و یا علم به صدور حاصل شود. و وثوق نوعی به یک خبر یافتن، به معنای شهادت به وثاقت راوی آن نیست.

طریق سوم:

این حدیث در کتاب تحف العقول که تألیف حسن بن علیّ بن شعبه الحرانی می باشد، نیز نقل شده است و ایشان در دیباجه این کتاب فرموده است: (إنّی إنّما أسقطتُ الأسانید تخفیفاً و إیجازاً و إن کان أکثره لی سماعاً .... فتأمّلوا یا شیعه أمیرالمؤمنین ما قالت أئمّتکم .... وتلقّوا ما نقله الثقات عن السادات علیهم السلام)؛ تعبیر «ما نقله الثقات» ظاهر در شهادت ایشان بر وثاقت تمام رُوات أخبار این کتاب می باشد.

و لکن این وجه نیز صحیح نیست:

چرا که أوّلاً: اگر چه عظمت این کتاب کاشف از جلالت قدر صاحب آن از جهت علم و فضل می باشد، و لکن وثاقت او ثابت نیست: چرا که قدماء در مورد او توثیقی ذکر نکرده اند و فقط صاحب وسائل در تذکره المتبحرّین فرموده است: (فاضل محدّث جلیل).

ثانیاً: روشن نیست که مقصود ایشان از تعبیر «فتلقّوا ما نقله الثقات عن السادات» این باشد که: تمام این أحادیث را ثقات عن ثقات از أئمّه علیهم السلام نقل نموده اند، بلکه محتمل است که مراد ایشان خصوص مشایخ بلا واسطه خود باشد که این أحادیث را برای او نقل نموده اند، نه تمام مشایخ حتی مشایخ با واسطه، و در صدق این جمله وثاقت مشایخ بلا واسطه کافی است.

ثالثاً: این کلام ایشان ظاهر در توثیق مشایخ به نحو عامّ استغراقی نیست، بلکه ایشان در مقام نصیحت می باشند و می فرمایند: (ای معاشر شیعه مانند دیگران نباشید که به أخبار أهل بیت بی إعتنائی نمودند، بلکه به آنچه ثقات از أئمّه علیهم السلام نقل نمودند، عمل کنید و به آن بی إعتنائی نکنید)، بنابراین این کلام دلالتی بر تصحیح تمام روایات این کتاب و وثاقت رُوات آن ندارد و اگر چه بخشی از آن مصداق «ما نقله الثقات» می باشد.

ص: ۴۱۱

نکته:

از قدماء برخی بوده اند که به مجرّد اینکه مؤلّف کتاب در نقل روایت از تعبیر «قوله علیه السلام» و یا «من کتابه علیه السلام» و یا «من خطبته علیه السلام» استفاده می نماید، إعتماد بر آن روایت می نمودند؛ چرا که این تعبیر إسناد جزمی به امام علیه السلام می باشد. و طبق این طریق، إعتبار این روایت نیز ثابت خواهد بود: چرا که مرحوم شیخ مفید در إرشاد در نقل این روایت تعبیر می کند: «و من کلامه علیه السلام».

و لکن این مطلب تمام نیست:

چرا که أوّلاً: در سیره عقلاء موردی را إحراز نکردیم که می دانند شخص خبر را با واسطه نقل می کند (مانند إخبار از أمری در پانصد یا دویست سال گذشته) و خود او در آن زمان نبوده است، به مجرّد تعبیر «قال» إعتماد بر آن کنند، بلکه همانگونه که محتمل است که این خبر او ثقه عن ثقه باشد، محتمل است که مرسل باشد، که در چنین فرضی بناء عقلاء بر إعتماد بر این خبر نمی باشد، و روایت عمری نیز شامل این خبر نمی باشد.

ثانیاً: معلوم و واضح نیست که قدماء میان تعبیر «رُوی عنه» و «قال» تفاوت می گذاشتند، بلکه محتمل است که تفاوت میان این دو تعبیر برای آنان و اینکه تعبیر «قال» إسناد جزمی است و تعبیر «رُوی عنه» إسناد غیر جزمی است، واضح نبوده و میان این دو تعبیر تفاوتی نمی گذاشته اند، همانگونه که در زمان ما نیز برای برخی از بزرگان أهل منبر نیز تفاوت میان «قال الصادق علیه السلام» و «رُوی عن الصادق علیه السلام» در حکم به عدم جواز تعبیر أوّل و جواز تعبیر دوم مشکل و غیر قابل باور بود؛ چرا که تفاوتی میان این دو تعبیر احساس نمی کردند.

ص: ۴۱۲

و أمّا اینکه أحمد بن محمّد بن عیسی حدود ۵۰ روایت از قاسم بن یحیی نقل نموده است، دلیل بر وثاقت او در نزد أحمد بن عیسی نمی باشد: چرا که بسیاری از این روایات در أخلاقیات و إعتقادیات و سنن و مانند آن بوده است که چندان در سند آن سخت گیری نمی شده است.

بنابراین به نظر ما سند این روایت ضعیف می باشد.

و أمّا دلالت روایت:

مناقشه؛

در دلالت این روایت دو مناقشه شده است:

مناقشه أوّل:

مرحوم شیخ أنصاری فرموده است:

از جهتی شکّ و یقین قابل جمع نمی باشند، بلکه این دو متضادّ می باشند؛ حال یا به لحاظ وصف یقین و شکّ و یا به لحاظ متعلّق آن دو، و از جهتی دیگر در قاعده یقین متعلّق یقین و شکّ شیء واحد است که همان حدوث شیء می باشد و لکن اختلاف در نفس یقین به حدوث و شکّ در حدوث می باشد، که زمان یقین به حدوث مقدّم بر زمان شکّ در حدوث می باشد: مانند اینکه (دیروز یقین به حدوث عدالت زید بود و امروز شکّ در حدوث عدالت او می شود). و لکن در استصحاب اختلاف در متعلّق یقین و شکّ می باشد که متعلّق یقین حدوث شیء و متعلّق شکّ بقاء آن می باشد: مانند اینکه (یقین به حدوث عدالت در دیروز بود و حال شکّ در بقاء عدالت در امروز می باشد). حال با توجّه به اینکه صریح عبارت «من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه» این است که اختلاف مربوط به وصفین می باشد، نه متعلّق آن دو؛ به این معنی که ظاهر آن اختلاف زمان یقین و شکّ و تقدّم زمان یقین بر شکّ می باشد، نه تقدّم زمان متیقّن و مشکوک، دانسته می شود که مفاد این روایت در مورد قاعده یقین است، نه استصحاب.

و صحیح نیست که گفته شود: قاعده یقین خلاف إجماع است؛ چرا که مخالفت با إجماع دلیل بر حمل این روایت بر استصحاب نمی باشد، بلکه فقط موجب تقیید این روایت خواهد بود: مانند اینکه این قاعده مختصّ به أعمال گذشته شود و نسبت به أعمال آینده احتیاط شود و یا اینکه این قاعده مختصّ به مواردی از یقین های سابق شود که منشأ آن فراموش شده است و لکن مواردی از یقین های سابق که منشأ آن معلوم می باشد و در زمان حاضر منشأ یقین نمی باشد، از اطلاق این روایت خارج می گردد.

مناقشه دوم:

ظاهر تعبیر «من کان علی یقین فشکّ» زوال یقین سابق به سبب شکّ در زمان حاضر که حال شکّ است، می باشد، که این مختصّ به مورد قاعده یقین است.

البته مآل این دو مناقشه به أمر واحد است که: ظاهر «من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه» یقین سابق بر شکّ بود و در حال حاضر این یقین زائل شده است، که این در مورد قاعده یقین صادق است.

الأصول العملیه/الإستصحاب /صحیحه عبدالله بن سنان/ المناقشه فی دلالتها ۹۵/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /صحیحه عبدالله بن سنان/ المناقشه فی دلالتها

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد دلالت صحیحه عبدالله بن سنان بر استصحاب بود که آقای صدر دلالت آن را أقوی از دلالت سایر روایات استصحاب دانستند.

بحث در دلالت صحیحه عبدالله بن سنان بر استصحاب بود؛

قَالَ: سَأَلَ أَبِی أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ أَنِّی أُعِیرُ الذِّمِّیَّ ثَوْبِی وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ یَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ یَأْکُلُ لَحْمَ الْخِنْزِیرِ فَیَرُدُّ عَلَیَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّیَ فِیهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِیهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِکَ فَإِنَّکَ أَعَرْتَهُ إِیَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَیْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّیَ فِیهِ حَتَّى تَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ.

ص: ۴۱۴

آقای صدر در بحوث فرمودند:

این صحیحه دو امتیاز نسبت به سایر روایات باب استصحاب دارد؛

امتیاز أوّل: در این صحیحه واقع حدوث طهارت رکن استصحاب قرار داده شده است، نه یقین به حدوث طهارت: «فإنّک أعرته إیّاه و هو طاهر»، بنابراین آنچه رکن استصحاب است، واقع حدوث می باشد، نه یقین به حدوث.

و بر این امتیاز ثمراتی مترتّب می شود:

ثمره أوّل: این امتیاز در بحث قیام امارات و أصول در مقام یقین به حدوث در مورد استصحاب ثمره دارد؛

توضیح مطلب:

گاهی حدوث مستصحب با یقین وجدانی ثابت نیست، بلکه با أماره و یا أصل ثابت است، حال طبق نظر مشهور که یقین به حدوث رکن استصحاب است، در این مورد در جریان استصحاب اشکال شده است؛ چرا که أماره بر حدوث و یا أصل قائم بر حدوث غیر از یقین به حدوث می باشد و آنچه رکن استصحاب است، یقین به حدوث است که در مقام منتفی است. و لکن آقای صدر می فرمایند: رکن استصحاب یقین به حدوث نیست، بلکه نفس واقع حدوث رکن آن است و یقین به حدوث طریق به رکن استصحاب می باشد و بدون اشکال أمارات و أصول قائم مقام قطع طریقی می شوند.

مثال:

آبی است به مقدار کرّ که به تدریج از مقدار آن کاسته می شود، به گونه ای که بعد از کاهش فاحش از حجم آن شکّ در بقاء کریّت آن حاصل می شود؛ در این فرض در جریان استصحاب کریّت به نحو کان ناقصه که (هذا الماء کان کرّاً و الآن کما کان) اشکال شده است، زیرا که به نظر عرف وصف کریّت متیقّن سابق برای مجموع آب سابق ثابت بود و با این کاهش فاحش از حجم آب، دیگر موضوع سابق باقی است و این آب، آب دیگری است غیر از آب سابق. و لکن اگر کاسته شدن حجم آب کرّ در دو مرحله باشد، به این صورت که در مرحله أوّل آب به مقداری است که یقین به کریّت آن می باشد و لکن در مرحله دوم بر اثر کاهش مقدار اندکی از آب، شکّ در کریّت آن می شود و در مرحله سوم نیز مقدار بیشتری از حجم آب کاسته می شود؛ در این فرض نسبت به مرحله دوم استصحاب بقاء کریّت آب جاری است: زیرا با توجّه به عدم کاهش فاحش حجم آب در این مرحله، به نظر عرف موضوع کریّت متیقّن باقی است، بنابراین گفته می شود: (هذا الماء کان کرّاً و الآن کما کان)، بنابراین کریّت برای این آب در مرحله دوم به سبب استصحاب ثابت می شود. و أمّا نسبت به مرحله سوم، استصحاب کریّت متیقّن ثابت در مرحله أوّل جاری نمی باشد؛ چرا که به نظر عرف بر اثر کاهش شدید مقدار آب، موضوع باقی نیست، و لکن از آن جهت که تفاوت مقدار حجم آب میان مرحله دوم و مرحله سوم اندک است، به نظر عرف آب موجود در مرحله سوم همان آب موجود در مرحله دوم است که با استصحاب حکم به کریّت آن شد، بنابراین می توان این کریّت ثابت در مرحله دوم را که با أصل عملی ثابت شده است، استصحاب نمود و حکم به کریّت آب در مرحله سوم نمود؛ حال بنابر رکنیت یقین به حدوث، در جریان این استصحاب به جهت فقدان یقین به کریّت در مرحله دوم اشکال شده است، و لکن آقای صدر فرموده اند: واقع حدوث کریّت رکن استصحاب می باشد و این واقع با تعبّد شارع به سبب استصحاب ثابت شده است، بنابراین می توان کریّت ثابت در مرحله دوم را به مرحله سوم استصحاب نمود.

و ذکر این مطلب به عنوان ثمره برای امتیاز أوّل کلام صحیحی است.

ثمره دوم:

در اطلاق أخبار استصحاب نسبت به فرض تقارن حصول یقین به حدوث و شکّ در بقاء، با توجّه به عدم صدق «نقض الیقین بالشکّ» اشکال شد، که برای إثبات تعمیم چاره ای جز تمسّک به إرتکاز عدم فصل نبود. و لکن این اشکال بر صحیحه عبدالله بن سنان وارد نخواهد بود: زیرا در این صحیحه سبق المتیقّن بر مشکوک به عنوان شرط جریان استصحاب لحاظ شده است، نه سبق الیقین علی الشکّ.

امتیاز دوم:

مرحوم شیخ أنصاری در اطلاق «لا تنقض الیقین بالشکّ» نسبت به شکّ در مقتضی اشکال نموده و فرموده اند: مراد از عبارت مذکور این است که «لا تنقض المتیقّن بالشکّ» و عنوان «نقض» در موردی صادق است که متیقّن أمر مبرم و مستحکمی باشد و آن در فرضی است که در فرض عدم رافع، متیقّن قابل بقاء باشد، و لکن در مورد شکّ در مقتضی، متیقّن أمر مبرم و مستحکم نیست؛ چرا که بنفسه قابلیّت بقاء ندارد و در آستانه زوال قرار دارد، بنابراین عنوان «نقض» در مورد چنین متیقّنی صادق نیست، پس «لا تنقض الیقین بالشکّ» شامل موارد شکّ در مقتضی نخواهد بود.

حال در پاسخ از این اشکال می توان به اطلاق صحیحه عبدالله بن سنان نسبت به موارد شکّ در مقتضی تمسّک کرد: زیرا در این صحیحه عنوان «نقض» ذکر نشده است تا منصرف از موارد شکّ در مقتضی باشد.

سپس آقای صدر فرموده اند:

از «لا تنقض الیقین بالشکّ» قاعده حرمه نقض الیقین بالشکّ و از صحیحه عبدالله بن سنان قاعده «لزوم البناء علی الحاله السابقه» یا همان «مرجعیه الحاله السابقه» استفاده می شود که این دو قاعده متعدّد می باشند؛

حال یا از نظر فقهی تعـدّد قاعده در مقام ثبوت محتمل است، در اینصورت ملتزم به وجود این دو قاعده مختلف می شویم، و یا إلتزام به تعدّد این دو قاعده خلاف إرتکاز فقهی است، در اینصورت عرف به قرینه صحیحه عبدالله بن سنان، عنوان «الیقین» در «لاـ تنقض الیقین بالشـکّ» را که در روایـات دیگر بـاب وارد شـده است، حمل بر یقین طریقی می کنـد و آن را فقط به عنوان طریق به رکن استصـحاب که واقع الحدوث است، قرار می دهد و از ظهور آن در موضوعیّت یقین و رکنیّت آن در استصحاب رفع ید می شود؛ مانند «لا تشرب الخمر» و «إن علمت أنّه خمر فلا تشربه» که عرف به قرینه خطاب أوّل، عنوان «علم» در خطاب دوم را طریق محض قرار می دهد.

و لکن به نظر ما این فرمایشات ناتمام است:

بنابر دلالت این صحیحه بر استصحاب، اگر چه در آن واقع الحدوث به عنوان رکن استصحاب قرار داده شده است و لکن جعل دو قاعـده «حرمه نقض الیقین بالشـکّ» و «مرجعیه الحاله السابقه» در عرض هم لغو می باشـد؛ زیرا در این فرض غرض از جعل قاعـده دوم، جریان آن در مورد افتراق قاعـده أوّل خواهـد بود و إلاّ مورد اجتماع نیاز به دو قاعـده نـدارد، و مورد افتراق قاعده «حرمه نقض الیقین بالشکّ» موارد جهـل مرکّب است که یقین به حـالت سـابقه می باشـد و لکن این یقین خلاـف واقع است، حال با توجّه به اینکه هر عاقلی خود را مصـداق عالم به واقع می دانـد، بنابراین در نظر عرف جعل این قاعده توسّط شارع برای چنین موردی که مکلّف خود را مصداق جاهل مرکّب نمی داند، لغو خواهد بود.

ص: ۴۱۷

بنابراین باید ملتزم به وحدت دو قاعده شویم ولکن صحیحه عبدالله بن سنان مرجّحی ندارد که قرینه بر «لا تنقض الیقین بالشکّ» باشد که مراد از آن یقین طریقی است، در حالی که ظهور آن در موضوعیّت یقین است و عنوان «نقض» نیز با موضوعیّت و رکنیّت یقین که أمر مستحکم است، تناسب دارد، بلکه می توان ظهور «لا تنقض الیقین بالشکّ» در رکنیّت یقین به حدوث را قرینه بر مراد از صحیحه عبدالله بن سنان قرار داد که أخذ واقع طهارت سابق بیان عرفی یقین به طهارت سابق می باشد؛ مانند اینکه شخصی خبر بدهد که (الآن روز است) و از دلیل این خبر از او پرسیده شود، او در پاسخ می گوید: «خوب، الآن روز است دیگه) که یعنی من یقین دارم که الآن روز است. حال با وجود این احتمال استدلال باطل خواهد بود: «إذا جاء الإحتمال بطل الإستدلال».

علاوه بر اینکه این مبنی لوازمات فاسدی دارد که إلتزام ایشان را به آن بعید می دانیم؛

مثال:

اگر روز پنجشنبه یقین به طهارت ثوب باشد و لکن روز جمعه شکّ در نجاست آن شود و در روز شنبه نیز شکّ در نجاست آن باشد؛ طبق نظر مشهور در این فرض استصحاب طهارت ثوب ثابت در روز پنجشنبه جاری می گردد و حکم به طهارت ظاهری ثوب در روز جمعه و شنبه می شود، و لکن بنابر قول به رکنیّت واقع الحدوث استصحاب طهارت به لحاظ روز شنبه جاری نخواهد بود: چرا که نجاست ثوب در روز جمعه محتمل است و اگر ثوب در این روز نجس باشد، واقع الحدوث نجاست خواهد بود و در نتیجه در واقع در مورد روز شنبه استصحاب نجاست جاری خواهد بود، نه استصحاب طهارت، بنابراین استصحاب طهارت به لحاظ إثبات طهارت ثوب در روز شنبه، شبهه مصداقیه استصحاب طهارت ثوب روز پنجشنبه می باشد. حال برای دفع این اشکال چاره ای غیر از تمسّک به أصل طولی نخواهد بود و آن استصحاب طهارت ثوب در روز پنجشنبه و استصحاب عدم نجاست ثوب و در نتیجه إثبات طهارت ثوب در روز جمعه می باشد، که در نتیجه ظاهراً حکم به جریان استصحاب طهارت ثوب روز جمعه به لحاظ إثبات طهارت ثوب در روز شنبه جاری می شود.

مثال: شخص ساعت أوّل وضوء دارد و ساعت دوم و سوم شکّ در بقاء وضوء می کند؛ حال اگر در واقع در ساعت دوم حدث حادث شده باشد، مقتضای قاعده «مرجعیه الحاله السابقه» حکم به بقاء حدث در ساعت سوم است، در حالی که مقتضای قاعده «حرمه نقض الیقین بالشکّ» استصحاب وضوء ساعت أوّل و حکم به طهارت در ساعت سوم است، که این دو تعارض خواهند کرد و در نتیجه به قاعده اشتغال باید رجوع کرد!

به نظر ما این مطالب عرفی نیست، بلکه عرف می گوید: (من خبر از واقع الحدوث ندارم و آنچه من می دانم وضوء ساعت أوّل می باشد و یا طهارت ثوب در روز پنجشنبه می باشد، که الآن شکّ در بقاء آن دارم، پس استصحاب طهارت می کنم).

و تفصیل کلام در محلّ خود خواهد آمد.

أمّا ثمراتی که ایشان مطرح نمودند:

أوّل: أمّا ثمره قیام أمارات بر مقام یقین به حدوث، ثمره صحیحی است، اگر چه ما نیاز به این ثمره نداریم.

دوم: أمّا ثمره تعمیم استصحاب به موارد شکّ در مقتضی؛

به نظر ما این ثمره تمام نیست: زیرا مورد این صحیحه شکّ در رافع طهارت ثوب است و همانطور که مرحوم شیخ أنصاری فرموده است، اگر هم از مورد روایت إلغاء خصوصیت شود، به سائر موارد شکّ در رافع می توان إلغاء خصوصیت نمود، نه به موارد شکّ در مقتضی.

و اگر گفته شود: إرتکاز بر عدم تفصیل میان شکّ در رافع و شکّ در مقتضی موجب تعمیم صحیحه عبدالله بن سنان است؛

در پاسخ می گوییم:

أوّلاً: این موجب امتیاز صحیحه عبدالله بن سنان از روایاتی که مفاد آن «لا تنقض الیقین بالشکّ» است، نمی باشد؛ چرا که به نظر مرحوم شیخ این روایات به جهت عدم صدق عنوان «نقض» قصور از تعمیم نسبت به شکّ در مقتضی دارند، نه اینکه عنوان «نقض» مانع از اطلاق باشد، بنابراین تعمیم این روایات را نیز با إرتکاز بر عدم فصل می توان تمام کرد.

ثانیاً: اگر إرتکازی هم بر استصحاب باشد، إرتکاز بر استصحاب در مورد شکّ در رافع است، نه در مورد شکّ در مقتضی.

ثالثاً: شارع در تأیید إرتکاز عقلاء مُلزم به تأیید کامل إرتکاز عقلاء نمی باشد، بنابراین تأیید بخشی از إرتکاز عقلاء ظاهر در تأیید تمام آن نیست.

سوم: أمّا ثمره تعمیم استصحاب نسبت به موارد تقارن حصول یقین و شکّ؛ که این ثمره نیز صحیح و تمام می باشد.

رجوع به اشکالات در دلالت صحیحه عبدالله بن سنان:

مناقشه؛

اشکال دوم:

صاحب کفایه در حاشیه رسائل فرموده اند:

محتمل است که مفاد این صحیحه قاعده طهارت باشد.؛

و محقق ایروانی نیز همین مطلب را بیان نموده اند.

جواب از مناقشه؛

عمده جواب از این اشکال عبارت از این است که:

در این روایت امام علیه السلام تکیه بر حالت سابقه نموده و فرموده است: «إنّک أعرته إیّاه و هو طاهر»، در حالی که در قاعده طهارت، حالت سابقه طهارت نقشی ندارد.

ردّ بر جواب

و لکن از این جواب، پاسخ داده شده است که:

شرط قاعده طهارت عدم علم به حدوث نجاست می باشد و دلیل قاعده طهارت نسبت به مورد سبق علم به نجاست قصور دارد، به همین جهت امام علیه السلام برای إثبات این شرط و حکم به جریان قاعده طهارت فرمودند: (این ثوب در هنگام عاریه دادن آن به شخص ذمّی طاهر بود) که یعنی علم به نجاست آن وجود نداشت.

گفته نشود: اگر شرط قاعده طهارت عدم یقین سابق به نجاست است، مناسب بود که امام علیه السلام بفرمایند: «إنّک أعرته إیّاه و لم تکن عالماً بنجاسته»، در حالی که امام علیه السلام فرمود: «إنّک أعرته إیّاه و هو طاهر»، بنابراین مراد از روایت استصحاب است.

در پاسخ می گوئیم: انتخاب این أسلوب از بیان برای تفهیم عدم علم به نجاست و احتراز از فرض علم به نجاست عرفی است و اگر چه در ثبوت شرط قاعده طهارت عدم سبق علم به نجاست می باشد. و گویا مقصود امام علیه السلام این است که: (نسبت به نجاست قبل از عاریه مؤمّن وجدانی می باشد که علم به طهارت است و نسبت به نجاست بعد از عاریه مؤمّن تعبّدی می باشد که قاعده طهارت است).

و به نظر ما این اشکال دوم، قوی می باشد و دلالت این صحیحه بر استصحاب مشکل است.

مناقشه؛

اشکال سوم:

مرحوم استاد فرموده اند:

اگر چه ممکن است طهارت شرط أکل و شرب باشد و لکن طهارت، نه واقعاً و نه ظاهراً در نماز شرط نمی باشد، بلکه علم به نجاست مانع نماز است، و مورد صحیحه عبدالله بن سنان نماز در ثوب مشتبه می باشد، بنابراین در صحّت نماز در این ثوب عدم علم به نجاست کافی است و طهارت نقشی در صحّت این نماز ندارد، پس نیازی به استصحاب طهارت و قاعده طهارت وجود ندارد، بنابراین معقول نیست که امام علیه السلام برای حکم به جواز نماز در این ثوب مشتبه، به استصحاب طهارت و یا قاعده طهارت تمسّک نماید!

جواب؛

و لکن این مطلب ناتمام است:

چرا که أوّلاً: ظاهر «إنّک أعرته إیّاه و هو طاهر» حکم به طهارت ثوب به غرض إثبات جمیع آثار، مانند طهارت ملاقِی آن می باشد، نه خصوص جواز نماز در آن، و إلاّ وجهی برای این کلام حضرت و فرض طهارت سابق ثوب باقی نمی ماند.

ص: ۴۲۱

ثانیاً: شرط نماز طهارت می باشد؛ چرا که امام علیه السلام در فقره ثالثه طهارت را استصحاب نمود: «قَالَ لِأَنَّکَ کُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِکَ ثُمَّ شَکَکْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِی لَکَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّکِّ أَبَداً» و همچنین ظاهر فقره دیگر آن «قُلْتُ فَإِنِّی قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِکَ النَّاحِيَةَ الَّتِی تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِکَ» شرطیّت طهارت ثوب می باشد.

مرحوم استاد در مورد فقره أخیره فرموده اند:

اگر چه طهارت قبل از علم به نجاست شرط نمی باشد و لکن بعد از علم به حدوث نجاست، طهارت شرط است و باید إحراز طهارت شود، حال إحراز وجدانی و یا تعبّدی.

و لکن به نظر ما این تفصیل خلاف ظاهر و خلاف فقره ثالثه می باشد که علم به نجاست وجود نداشت و لکن امام علیه السلام برای إثبات صحّت نماز به استصحاب طهارت تمسّک نمودند.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الروایه الثامنه أخبار قاعده الطهاره و الحلّ ۹۵/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الروایه الثامنه: أخبار قاعده الطهاره و الحلّ

بحث در اشکال در دلالت صحیحه عبدالله بن سنان بود؛

اشکال أوّل: این صحیحه معارض با نقل دیگری از عبدالله بن سنان می باشد؛ چرا که در این صحیحه حکم به جواز صلاه در ثوب مشتبهی که به ذمّی عاریه داده شده است، می شود و لکن در نقل دیگر نهی از صلاه در آن ثوب می گردد، و حمل نقل دوم بر کراهت صحیح نیست: چرا که با توجّه به اینکه در هر دو روایت سائل پدر عبدالله بن سنان می باشد، احتمال تعدّد واقعه در این دو نقل بعید می باشد؛ زیرا مستبعد است که پدر عبدالله بن سنان بعد از سؤال از مسأله در مرتبه أوّل و پاسخ امام علیه السلام، برای مرتبه دوم همان سؤال را از حضرت بپرسد، بنابراین مقام از موارد اشتباه حجّت و لا حجّت می باشد.

ص: ۴۲۲

و ما این اشکال را در دوره سابقه مطرح نموده و آن را پذیرفته بودیم.

و لکن به نظر ما این اشکال تمام نیست:

زیرا که در این صحیحه عبدالله بن سنان تأکیداتی وجود دارد که احتمال خطاء در آن بسیار بعید می باشد، و محتمل است که وجه تکرار سؤال در مرتبه دوم، فاصله زمانی از سؤال أوّل باشد، بنابراین احتمال تعدّد میان دو نقل وجود دارد، پس جمع عرفی إقتضاء می کند که «لا تصلّ فیه» در نقل دوم حمل بر کراهت شود و اگر چه این تعبیر فی نفسه ظاهر در إرشاد به بطلان می باشد، همانگونه که «إقرأ السوره» ظاهر در إرشاد به جزئیت می باشد و لکن در مقام جمع با خطاب «لا بأس أن تترک

القرائه فی صلاتک» حمل بر حکم تکلیفی و استحباب می شود.

اشکال دوم:

محتمل است که مفاد این صحیحه قاعده طهارت باشد، نه استصحاب.

ما از این اشکال در دوره گذشته اینگونه پاسخ دادیم که:

لحاظ سبق طهارت ثوب تناسب با قاعده طهارت ندارد، بلکه اگر مقصود قاعده طهارت بود، کافی بود که حضرت استناد به سبق عدم علم به نجاست نمایند و بفرمایند: (چون یقین به نجاست نداشتی قاعده طهارت جاری است).

و لکن به نظر ما این پاسخ تمام نیست:

زیرا که در بیان قاعده طهارت و إحتراز از فرض سبق علم به نجاست، امام علیه السلام تکیه به طهارت سابق نماید.

اشکال سوم:

مورد این روایت نماز می باشد و در نماز طهارت شرط و یا نجاست مانع نمی باشد، بلکه علم به نجاست مانع است، بنابراین در حکم به صحّت نماز در ثوب مشتبه نیازی به اثبات طهارت و یا نفی نجاست نمی باشد، بلکه عدم علم به نجاست کافی است و امام علیه السلام نیز به جهت عدم علم به نجاست حکم به صحّت نماز در این ثوب مشتبه نمود، پس این روایت قابل حمل بر هیچیک از استصحاب و قاعده طهارت نمی باشد.

ص: ۴۲۳

و لکن این اشکال نیز تمام نیست:

زیرا به نظر ما علم به نجاست مانع از نماز نمی باشد، بلکه یا طهارت شرط صحّت نماز است و با نجاست مانع آن می باشد و در موارد شکّ برای إحراز طهارت و یا نفی مانع، باید أصل طهارت جاری شود.

علاوه بر اینکه با توجّه به عبارت «صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ» ظاهر از این صحیحه این است که غرض امام اختصاص به إثبات صحّت نماز ندارد، بلکه غرض حضرت إثبات طهارت ثوب به جهت ترتیب جمیع آثار آن می باشد.

اشکال چهارم:

بر فرض پذیرش دلالت روایت بر استصحاب و لکن إلغاء خصوصیّت از مورد طهارت به باقی موارد مشکل می باشد؛ زیرا محتمل است شارع مقدّس از آن جهت که استصحاب طهارت موجب تسهیل بر مکلّفین می باشد، استصحاب را در خصوص شکّ در بقاء طهارت جعل نموده باشد، همانگونه که طبق موثقه ابن بکیر استصحاب را در مورد شکّ در بقاء وضوء نیز جعل نموده است، و در این صحیحه تعلیل عامّی ذکر نشد، بلکه علّتی که در این روایت ذکر شده است، مشتمل بر خصوصیّت سبق طهارت و شکّ در عروض نجاست می باشد، بنابراین این تعلیل عامّ نمی باشد.

و أمّا إثبات تعمیم در این روایت به إرتکاز عقلاء بر عموم استصحاب، تمام نمی باشد:

چرا که أوّلاً: إرتکاز عقلاء بر استصحاب به نحو مطلق ثابت نیست: زیرا إرتکاز عقلاء بر استصحاب در موارد شکّ در مقتضی بعید می باشد.

ثانیاً: بر فرض قبول عموم إرتکاز عقلاء و لکن این إرتکاز در حالی که مورد خطاب استصحاب طهارت است، موجب ظهور این خطاب در عموم و اینکه استصحاب یک قاعده عامّه است، نمی شود.

و أمّا برای اثبات عموم استناد به قول به عدم الفصل نیز تمام نیست:

زیرا عدم الفصل همان اجماع مرکّب می باشد و اجماع مرکّب حجّت نیست و إحداث قول جدید اشکالی ندارد، علاوه بر اینکه در شبهات تحریمیه و شکّ در مقتضی اجماعی وجود ندارد.

الروایه الثامنه:

روایت هشتم مجموع روایاتی است که به عنوان قاعده طهارت و قاعده حلّ مطرح می باشد، که به طور عمده سه روایت است:

موثقه عمّار الساباطی؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع كُلُّ شَیْ ءٍ نَظِیفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِر

روایت حمّاد بن عثمان؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَاءُ كُلُّهُ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ.

روایت مسعده بن صدقه؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ كُلُّ شَیْ ءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَیْنِه.

برخی به این روایات بر استصحاب استدلال نموده اند؛

مرحوم صاحب کفایه فرموده است:

عنوان «نظیف» در «کلّ شیء نظیف» ظاهر در طهارت واقعیه است، و عنوان «حتی تعلم أنّه قذر» نیز بیانگر طهارت ظاهریه می باشد، بنابراین مفاد روایت این است که: «کلّ شیء طاهرٌ واقعاً و هذه الطهاره مستمرّه ظاهراً إلی أن تعلم بالنجاسه».

أمّا سند این روایات:

أمّا سند روایت عمّار ساباطی؛

مرحوم آقای صدر در ابتدا فرموده اند:

سند این روایت در چاپ قدیم تهذیب اینگونه نقل شده است: «محمّد بن أحمد بن یحیی عن أحمد بن یحیی عن أحمد بن علیّ بن حسن بن فضال عن عمرو بن سعید عن مصدّق بن صدقه عن عمّار الساباطی» و عنوان «أحمد بن یحیی» در این سند مجهول می باشد، و لکن از آن جهت که «أحمد بن یحیی» در این طبقه منحصر در «أحمد بن یحیی بن الحکیم العولی» است که او توثیق شده است، بنابراین سند این روایت تمام است.

و أمّا اینکه در کتاب جامع أحادیث الشیعه گفته شده است: «و فی بعض نسخ التهذیب «محمّد بن یحیی» بدل «أحمد بن یحیی» موجب اشکال در سند این روایت نمی باشد: زیرا آنچه از نسخ تهذیب معتبر می باشد، نسخه صاحب وسائل است: زیرا که ایشان به کتب أصحاب از جمله کتاب «تهذیب» سند معتبر دارد و در نسخه ایشان عنوان «أحمد بن یحیی» ذکر شده است، و أمّا نسخی که در آن عنوان «محمّد بن یحیی» ذکر شده است، سند معتبر ی ندارد، بنابراین ضعیف می باشد.

و لکن این کلام ایشان ناتمام است:

چرا که ایشان تتبع اندکی داشته اند و إلاّ اگر تتبع شود، قطع حاصل می شود که ذکر «أحمد بن یحیی» در بعض نسخ اشتباه و ناشی از سهو نسّاخ است؛

ما در کتاب «تهذیب» حدود ۴۷ مورد یافتیم که سند مرحوم شیخ به عمّار ساباطی اینگونه نقل شده است که: «محمّد بن أحمد بن یحیی عن أحمد بن علیّ بن حسن بن فضّال» و عنوان «أحمد بن یحیی» در آن ذکر نشده است، و در چاپ تهذیب که با تحقیق آقای غفاری می باشد و در تحقیق آن إعتماد بر نسخ با ارزش شده است، در سند این روایت عنوان «أحمد بن یحیی» ذکر نشده است، و مرحوم صاحب وسائل خود در هامش این روایت (طبق چاپ آل البیت که در آن نسخه مخطوط به خطّ صاحب وسائل ملاحظه شده است) نوشته اند: «أحمد بن یحیی عن نسخه» که یعنی در یک نسخه از نسخ تهذیب عنوان «أحمد بن یحیی» در سند وارد شده است، بنابراین ایشان خود وجود این عنوان در سند روایت را به نسخ تهذیب نسبت نمی دهند.

ص: ۴۲۶

علاوه بر اینکه اگر وجود عنوان «أحمد بن یحیی» در این سند محتمل باشد، او یک عنوان مشترک خواهد بود، نه اینکه مختصّ به «أحمد بن یحیی بن الحکیم العولی» باشد.

و أمّا اینکه ایشان فرمود: (صاحب وسائل سند معتبر به نسخ از کتب أصحاب دارد) تمام نیست؛

زیرا شواهد متعدّدی است بر اینکه صاحب وسائل سند معتبری به نسخ نداشته است و اسنادی که ذکر می کند، اسناد تشریفاتی است؛ برای مثال ایشان در مورد کتاب نوادر أحمد بن محمّد بن عیسی به صراحت می فرماید: (من این کتاب را پیدا کردم و آن را با نسخ دیگر مقابله کردم و بر آن خطوط علماء است، بنابراین نسخه با ارزشی است، پس اشکالی در إعتماد بر یان نسخه نمی باشد) که این نشانگر اینست که ایشان به این نسخه سند معتبر نداشته است و إلاّ نیازی به تصحیح آن از طریق مقابله با نسخ دیگر و تأیید به خطوط علماء نبود.

أمّا سند روایت حمّاد بن عثمان؛

این سند ضعیف است: زیرا که مجاهیلی در این سند وجود دارد.

و أمّا سند روایت مسعده بن صدقه؛

مسعده بن صدقه توثیق خاصّ ندارد و به همین جهت برخی مانند آقای صدر و آقای سیستانی او را ثقه نمی دانند، و لکن ما او را به جهت إکثار أجلّائی مانند هارون بن مسلم از او ثقه می دانیم.

نکته:

می توان صحیحه عبدالله بن سنان را نیز در کنار این سه روایت قرار داد که سند آن صحیح است؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ قَالَ: کُلُّ شَیْ ءٍ فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ، فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ ، حَتَّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَهُ.

أمّا دلالت روایات:

ما ابتدا روایت «کلّ شیء نظیف» و «کلّ شیء طاهر» را بررسی می کنیم که با بررسی آن دلالت روایات حلّ نیز واضح می شود؛

در مفاد این روایت سه إتّجاه وجود دارد:

إتجاه أوّل: مفاد این حدیث یک حکم است

إتّجاه دوم: مفاد این حدیث دو حکم است؛ (بیان طهارت واقعیه و استصحاب آن)، همانگونه که صاحب کفایه فرمود.

إتّجاه سوم: مفاد این حدیث سه حکم می باشد؛ (بیان طهارت واقعیه و قاعده طهارت و استصحاب طهارت)، همانگونه که صاحب کفایه در هماش رسائل فرموده اند.

أمّا إتّجاه أوّل:

در این إتّجاه سه قول می باشد:

قول أوّل: مفاد این روایت قاعده طهارت است.

این نظر مشهور است که به نظر ما این قول، قول صحیح می باشد.

قول دوم: مفاد این روایت استصحاب طهارت است؛

تقریب مطلب؛

در این روایت طهارت به عنوان حالت أصلیه أشیاء مفروغ عنه گرفته شده است و سپس در آن حکم به استمرار ظاهری این طهارت تا زمان علم به طروّ نجاست می شود.

مرحوم شیخ فرموده است:

بعید نیست که مفاد روایت حمّاد بن عثمان استصحاب طهارت باشد و لکن این قول در مورد موثقه عمّار تمام نیست.

تفاوت این دو روایت در دلالت از این جهت می باشد که:

در موثقه عمّار «کلّ شیء نظیف» طهارت به عنوان حالت أصلیه تمام أشیاء فرض نشده است تا مفاد آن حکم به استمرار آن تا زمان علم به نجاست باشد: زیرا که حالت أصلیه برخی از أشیاء (یعنی أعیان نجسه) نجاست می باشد، بلکه برخی از فقهاء حدید را نجس می دانسته اند. أمّا در روایت حمّاد «الماء کلّه طاهر» طهارت به عنوان حالت أصلیه آب مفروغ عنه گرفته شده

است: زیرا در إرتکاز متشرعه طهارت حالت أصلیه آب می باشد و در غالب موارد شکّ در نجاست آن ناشی از عروض نجاست می باشد، بنابراین مفاد این روایت حکم به استمرار ظاهری طهارت أصلیه تا زمان علم به طروّ نجاست می باشد.

بله، در برخی موارد نجاست حالت أصلی آب می باشد: مانند آب حاصل از تقطیر بخار عین نجس، که شکّ در نجاست ذاتی آن می باشد، و یا آب حاصل از تقطیر بخار آب نجس که آقای سیستانی آن را نجس می دانند.

و لکن این قول ناتمام است:

زیرا محمول در این روایت «طاهر حتی تعلم أنّه قذر» طهارت و ظاهر آن حکم به طهارت است، نه استمرار طهارت، و لفظ «حتی» دالّ بر استمرار حکم به نحو معنای حرفی است و ظاهر این خطاب این است که نفس الطهاره المستمره إلی زمان العلم بالنجاسه مجعول می باشد، بنابراین ظاهر این روایت حکم به الطهاره المستمره إلی زمان العلم بالنجاسه می باشد، نه حکم به استمرار الطهاره إلی زمان العلم بالنجاسه؛ زیرا در این خطاب حالت سابقه لحاظ نشده است و طهارت آب به عنوان حالت أصلیه مفروغ عنه فرض نشده است، بنابراین مفاد آن ارتباطی به استصحاب طهارت ندارد، بلکه ظاهر در قاعده طهارت می باشد.

بله، اگر مفاد این روایت اینگونه بود: «یستمرّ طهاره الماء إلی زمان الحکم بقذارته» ظاهر در استصحاب بود.

قول سوم:

صاحب حدائق فرموده است:

ظاهر موثقه عمّار ساباطی «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذر» یا روایت حمّاد «الماء کلّه طاهر» این است که: هر شیئی تا زمان علم به ملاقات آن با نجس، طاهر واقعی است و اگر چه در واقع با نجس ملاقات نموده باشد و بعد از علم به ملاقات، نجس واقعی می گردد.

شاهد بر این إدّعاء تقابل عنوان «طاهر» و عنوان «قذر» در این روایت می باشد، که با توجّه به اینکه مراد از «قذر» قذر واقعی است، ظاهر از «طاهر» نیز طهارت واقعی می باشد.

و لکن این قول تمام نمی باشد:

زیرا أخذ علم در موضوع خود حکم محال می باشد، مگر از دو طریق:

طریق أوّل: علم به موضوع در شبهات موضوعیه أخذ در موضوع حکم شود و گفته شود: «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه لاقی النجس»؛ در این خطاب علم به موضوع به عنوان غایت حکم به طهارت أخذ شده است، یعنی (هر چیزی طاهر واقعی است تا زمانی که علم به ملاقات آن با نجس پیدا کنی و اگر علم به ملاقات پیدا نشود، طاهر واقعی است و اگر چه در واقع با نجس ملاقات کرده باشد).

طریق دوم: علم به خطاب یا علم به جعل در موضوع حکم أخذ شود؛

مانند اینکه گفته شود: (نماز واجب است بر کسانی که این خطاب را بشنوند) و یا (نماز واجب است بر کسانی که به این إنشاء و جعل اطلاع پیدا کنند)؛ طبق این طریق دوری لازم نمی آید: زیرا علم به خطاب و یا علم به جعل توقف بر مجعول ندارد؛ زیرا برای مثال علم به خطاب متوقف بر وجوب نماز نمی باشد، بلکه متوقف بر قرائت این خطاب و یا اطّلاع از جعل وجوب آن می باشد، که بعد از علم به خطاب و یا جعل، شخص موضوع برای وجوب نماز می شود و وجوب نماز فعلی می گردد.

و لکن هیچ یک از این دو طریق منطبق بر موثقه عمّار نمی باشد: زیرا در این روایت گفته نشده است: (کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه لاقی نجساً) و یا (کلّ شیء نظیف حتی تعلم بجعل النجاسه له)، بلکه گفته شده است: «حتی تعلم أنّه قَذِرٌ - قَذُرَ» که علم به حکم فعلی موضوع نفس حکم فعلی قرار داده شده است و این محال است.

ص: ۴۳۰

و مؤيّد عدم صحّت اين قول و اينكه اين قول خلاف ظاهر است، اين می باشد كه:

در ذيل موثقه می فرمايد: «فما لم تعلم ليس عليك»،نه اينكه «ليس بنجس»، كه اين به معنای «ليس بمنجّز» می باشد.

و همچنين در إرتكاز عقلاء طهارت و نجاست نسبی نمی باشد كه اين آب برای شخص شاكّ طاهر باشد و برای شخص عالم نجس باشد!

الأصول العمليه/الإستصحاب /مفاد «كلّ شیء نظيف حتی تعلم أنّه قذر» ۹۵/۰۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العمليه/الإستصحاب /مفاد «كلّ شیء نظيف حتی تعلم أنّه قذر»

بحث در مورد استدلال به موثقه عمّار ساباطی بود:

عرض كرديم:

در مورد مفاد اين روايت و روايت حمّاد و مسعده بن صدقه سه إتّجاه وجود دارد، كه إتّجاه أوّل خود دارای سه قول بود، كه در قول سوم صاحب حدائق فرمود: مفاد اين موثقه بيان طهارت واقعی تا زمان علم به نجاست می باشد.

و لكن ما در اشكال به اين قول عرض كرديم:

اين مطلب لا أقلّ خلاف ظاهر است: زيرا عنوان «علم بأنّه قذِر أو قذُرَ» ظاهر در مجرّد كاشفيت از واقع می باشد، نه مؤثريّت در وجود واقع، بنابراين ظاهر «حتی تعلم أنّه قذر» اين است كه چه بسا اين شیء قذر باشد و يا قذر شده باشد و لكن علم به قذارت آن نباشد، كه در اين حال جمع ميان «قذارت شیء و عدم علم به آن» با حكم به طهارت آن شیء، موجب ظهور آن در طهارت ظاهری و تنزيلی خواهد بود.

إتّجاه دوم: مفاد موثقه دو حكم می باشد.

و در اين إتّجاه دو قول وجود دارد:

ص: ۴۳۱

قول أوّل:

مرحوم صاحب كفايه در كفايه می فرمايد:

مفاد موثقه عمّار دو مطلب می باشد:

گویا صدر «کلّ شیء نظیف» جمله مستقل و ذیل «حتی تعلم أنّه قذر» جمله مستقلّ دیگر می باشد، که مفاد جمله أوّل طهارت واقعی هر شیء و مفاد جمله دوم استمرار ظاهری آن طهارت تا زمان علم به طروّ نجاست می باشد، بنابراین مفاد این روایت اینگونه خواهد بود: «کلّ شیء طاهر واقعاً و طهارته مستمرّه ظاهراً إلی زمان العلم بطروّ النجاسه»، که طبق این معنی مفاد جمله دوم استصحاب طهارت خواهد بود. و جمله صدر ظاهر در طهارت واقعی است، نه طهارت ظاهری تا مفاد روایت قاعده طهارت باشد: زیرا موضوع قاعده طهارت «الشیء مشکوک الطهاره» است، در حالی که ظاهر این روایت این است که موضوع حکم به طهارت، ذات شیء می باشد، و تعبیر «حتی تعلم أنّه قذر» غایت حکم و قید آن است، نه قید موضوع تا مفاد آن اینگونه باشد که: «کلّ لا تعلم بأنّه قذر فهو طاهر» که ظاهر در قاعده طهارت است.

بنابراین ظاهر موثقه عمّار و روایت مسعده استصحاب طهارت و استصحاب حلّ می باشد، و اگر چه مورد این دو روایت، استصحاب طهارت و استصحاب حلیّت می باشد و لکن با تمسّک به عدم الفصل به سایر موارد استصحاب تعدّی می شود.

و لکن این مطلب مشتمل بر اشکالاتی است:

اشکال أوّل:

اگر چه تعبیر «حتی تعلم أنّه قذر» قید حکم می باشد و لکن قید حکم در لبّ به موضوع رجوع می کند و موجب تضییق آن می شود؛

مثال: اگر گفته شود: (أکل المیته حرام ما لم تضطرّ إلیه)، این بدین معنی خواهد بود که: (أکل المیته الّتی لم تضطرّ إلیه حرام) و قید «ما لم تضطرّ إلیه» اگر چه قید حکم است و لکن مانع از اطلاق موضوع به أکل میته إضطراری می باشد و موضوع در لبّ منحصر در «أکل المیته غیر المضطرّ إلیه» می شود.

حال در مقام نیز «حتی تعلم أنّه قذر» اگر چه قید حکم است و لکن در لبّ رجوع به موضوع می کند، و با توجّه به اینکه قاعده طهارت مشروط به این نیست که موضوع آن در خطاب ذات مقیدّ به شکّ و عدم العلم باشد، بلکه صحیح است که موضوع ذات شیء و محمول «الطهاره المستمرّه إلی زمان العلم بالنجاسه» باشد که این قید حکم موجب تضییق قهری موضوع نیز خواهد بود ، بنابراین صحیح است که مفاد این روایت قاعده طهارت باشد.

اشکال دوم: استفاده دو مطلب از صدر و ذیل مبتنی بر این است که این روایت مشتمل بر دو جمله تامّه باشد، در حالی که این روایت فقط مشتمل بر یک جمله تامّه است؛ زیرا لفظ «حتی» که دالّ بر استمرار است، معنای حرفی است و مفاد آن نسبت ناقصه می باشد، و به عبارت دیگر: «حتی تعلم أنّه قذر» جمله مستقلّ نیست، بلکه از قیود جمله سابقه است.

و أمّا این مطلب که در منتقی الأصول فرموده اند که: (استفاده از حروف و هیئات برای جعل حکم اشکالی ندارد، مانند أوامر که هیئت می باشند و مولی مفاد هیئت را جعل می کند) اگر چه صحیح است و لکن مراد ما این است که: استفاده از حروف و هیئات برای جعل مشروط به این است که این حروف و هیئات در جمله تامّه مستقله استفاده شوند، در حالی که قید «حتی تعلم» قید جمله سابق و وصف محمول «کلّ شیء نظیف» می باشد، گویا که شارع فرموده است: «کلّ شیء محکوم بطهاره مستمره إلی زمان العلم بالنجاسه»، که مفاد این جمله یک حکم است، نه دو حکم، و آن حکم عبارت است از حکم به «طهارت مستمره تا زمان علم به قذارت» که این غیر از قاعده طهارت حکم دیگری نیست.

ص: ۴۳۳

اشکال سوم: اگر حتی روایت مشتمل بر دو جمله تامّه بود به این نحو که گفته می شد: «کلّ شیء طاهر و هذه الطهاره ثابته حتی تعلم بحدوث النجاسه»، با این حال نیز ظاهر از ذیل استمرار طهارت ثابت در جمله أولی به نحو استمرار حقیقی است، نه استمرار استصحابی که یک استمرار عنایی و مجازی است، و این ظهور جمله دوم در استمرار حقیقی قرینه و یا ما یصلح للقرینیه بر إراده طهارت ظاهری در جمله أوّل می باشد: زیرا طهارت واقعی مستمرّ تا زمان طروّ نجاست، نه علم به آن، و آنچه به نحو استمرار حقیقی تا زمان علم به نجاست مستمرّ می باشد، طهارت ظاهری است، که طبق این معنی مفاد روایت قاعده طهارت خواهد بود. بنابراین استفاده استصحاب طهارت از این موثقه صحیح نمی باشد، و بالأولی تعدّی از آن با تمسّک به عدم الفصل به سایر موارد استصحاب صحیح نخواهد بود.

علاوه بر اینکه أوّلاً: نهایت در مورد شبهات موضوعیه و شکّ در رافع اجماع و عدم الفصل محقّق می باشد و لکن در مورد شبهات حکمیه و شکّ در مقتضی اجماع و یا عدم الفصل وجود ندارد.

ثانیاً: این اجماع مدرکی است و اجماع تعبّدی بر بطلان قول جدید نمی باشد، بنابراین إحداث قول جدید اشکالی ندارد.

قول دوم:

مرحوم شیخ أنصاری به صاحب فصول نسبت داده اند که:

مفاد صدر موثقه عمّار «کلّ شیء طاهر» قاعده طهارت و مفاد ذیل آن «حتی تعلم أنّه قذر» استصحاب طهارت است.

نکته: البته آنچه در فصول می باشد، این عبارت است: (فمفاد «کلّ شیء نظیف» طهاره کلّ شیء و لو بحسب الظاهر)، نه اینکه (طهاره کلّ شیء بحسب الظاهر)، به همین جهت همانگونه که محقق اصفهانی فرموده است، بعید نیست که صاحب فصول از أصحاب إتّجاه ثالث باشد که از این موثقه سه حکم استفاده می کنند.

بر این قول دو اشکال مطرح می شود:

اشکال أوّل:

مرحوم شیخ أنصاری فرموده است:

جمع میان إراده استصحاب طهارت و قاعده طهارت در این موثقه از قبیل استعمال لفظ در دو معنی می باشد، که این أمر یا محال و یا خلاف ظاهر می باشد.

این فرمایش شیخ را با سه بیان می توان توضیح داد:

بیان أوّل:

بیان صاحب کفایه؛

اگر مفاد «کلّ شئ نظیف» قاعده طهارت باشد، قید «حتی تعلم أنّه قذر» باید قید موضوع «شیء» باشد: زیرا در قاعده طهارت شکّ و عدم علم قید موضوع می باشد؛ «الشیء الّذی لا یعلم بنجاسته - الشیء الّذی یشکّ فی طهارته»، و اگر مفاد آن استصحاب طهارت باشد، قید «حتی تعلم أنّه قذر» باید قید حکم و غایت حکم باشد تا معنی اینگونه باشد: «کلّ شئ نظیف و هذه الطهاره مستمرّه إلی زمان العلم بالنجاسه»، و این مستلزم استعمال لفظ در دو معنی است.

و لکن این بیان تمام نیست:

زیرا شرط قاعده طهارت این نیست که قید «حتی تعلم أنّه قذر» قید موضوع (أی شیء) باشد، بلکه می تواند قید حکم باشد و مراد از روایت قاعده طهارت باشد.

بیان دوم:

از جهتی إراده استصحاب در این روایت متوقف است بر این که تعبیر «حتی تعلم أنّه قذر» به عنوان جمله مستأنفه و مستقلّه و دالّ بر حکم آخری غیر از مفاد «کلّ شیء نظیف» باشد، که در این صورت جمله «کلّ شیء نظیف» نیز جمله مستقلّه خواهد بود، که در نتیجه مفاد آن طهارت واقعیه می شود، نه قاعده طهارت و معنی اینگونه خواهد بود: «کلّ شیء طاهر و هذه الطهاره مستمره ظاهراً إلی زمان العلم بالنجاسه». و از جهت دیگر إراده قاعده طهارت إقتضاء می کند که قید «حتی تعلم أنّه قذر» قید جمله أوّل و از متمّمات آن باشد، حال به این صورت که قید موضوع (شیء) باشد و یا غایت حکم (طاهر)؛ بنابراین إراده استصحاب متوقف است بر اینکه جمله دوم جمله مستقلّ و إراده قاعده طهارت متوقف است بر اینکه جمله دوم جمله غیر مستقل باشد، و این دو مطلب با یکدیگر جمع نمی شوند.

ص: ۴۳۵

این بیان تمام است و محتمل است که مقصود صاحب کفایه همین مطلب باشد و اگر چه کلام ایشان قاصر است.

بیان سوم:

قوام استصحاب به این است که مولی یقین سابق به طهارت را در موضوع لحاظ و أخذ کند، در حالی که قوام قاعده طهارت عدم لحاظ یقین سابق به طهارت می باشد، و جمع میان این دو لحاظ ممکن نیست: زیرا که جمع بین النقیضین لازم می آید.

این بیان نیز صحیح و تمام است.

اشکال دوم:

طبق این قول مفاد «کلّ شیء طاهر» طهارت ظاهری خواهد بود، در حالی که صحیح نیست که مفاد «حتی تعلم أنّه قذر» استصحاب طهارت ظاهریه باشد؛ زیرا طهارت ظاهریه از زمان حدوث شکّ تا لحظه آخر شکّ قبل از حدوث علم به طروّ نجاست، بالوجدان ثابت می باشد و شکّی در بقاء آن نمی باشد تا استصحاب آن جاری گردد، بنابراین طبق این قول باید مفاد «حتی تعلم أنّه قذر» استمرار طهارت واقعی به سبب استصحاب می باشد و معنی اینگونه خواهد بود: «کلّ شیء طاهر ظاهراً و طهارته واقعاً مستمرّه بالإستصحاب إلی زمان العلم بالنجاسه»! در حالی که طبق این معنی إخلال در إرتباط میان صدر و ذیل این روایت لازم می آید، مانند اینکه گفته شود: (زید عادل و عداله عمرو مستمرّه إستصحاباً)!

البته بحث قیام أمارات و أصول مانند قاعده طهارت در مقام یقین به حدوث بحث دیگری است که إرتباطی به ظهور این روایت در استصحاب یا قاعده طهارت ندارد.

إتّجاه سوم:

صاحب کفایه در حاشیه رسائل فرموده است:

از این موثقه سه حکم استفاده می شود:

از جمله «حتی تعلم أنّه قذر» استصحاب استفاده می شود:

زیرا ظاهر «حتی تعلم أنّه قذر» این است که قید حکم و غایت آن باشد، بنابراین مفاد آن این خواهد بود که: (هذه الطهاره مستمرّه إلی زمان العلم بطروّ النجاسه)، و ظاهر آن با توجّه به اینکه غایت استمرار حقیقی طهارت تا زمان طروّ نجاست می باشد، نه علم به آن، استصحاب خواهد بود.

و از جمله «کلّ شیء طاهر» هم طهارت واقعیه و هم قاعده طهارت استفاده می شود:

چرا که این عبارت مشتمل هم بر عموم افرادی و هم بر عموم احوالی است؛ مفاد عموم افرادی طهارت واقعی أشیاء مانند آب و تراب و ثوب می باشد و مفاد عموم أحوالی آن طهارت این أشیاء در فرض شکّ در طهارت آنان می باشد، به این معنی که (الشیء المشکوک طهارته الواقعیه فهو طاهر) و این همان مفاد قاعده طهارت است؛ زیرا در موضوع قاعده طهارت، شکّ در طهارت أخذ شده است، نه موضوع طهارت واقعی.

و اگر هم گفته شود شکّ در طهارت شیء از حالات شیء نمی باشد تا عموم أحوالی شامل آن باشد، بلکه از حالات مکلّف است، و لکن اشکالی در شمول عموم افرادی «کلّ شیء نظیف» نسبت به شیئی که شکّ در طهارت ذاتیه آن می باشد، مانند حدید و حیوان متولّد از شاه و خنزیر نمی باشد، و شمول عموم افرادی نسبت به این افراد تلازم با مشکوک الطهاره بودن آنان دارد، پس نتیجه این خواهد بود که «الحدید المشکوک طهارته الواقعیه طاهر» و این طهارت ظاهریه است و مفاد آن قاعده طهارت می باشد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /مفاد موثقه عمّار / کلام صاحب الکفایه و الإشکالات علیه ۹۵/۰۲/۰۵

ص: ۴۳۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العمليه/الإستصحاب /مفاد موثقه عمّار/ کلام صاحب الکفایه و الإشکالات علیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مفاد روایات قاعده طهارت و قاعده حلّ مانند موثقه عمّار «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قذر» و دلالت آن بر استصحاب بود که أقوالی در مفاد آن مطرح شد.

استدلال؛

مرحوم صاحب کفایه در حاشیه رسائل فرمودند:

مفاد عبارت «کلّ شیء نظیف» در صدر موثقه هم طهارت واقعیه است و هم قاعده طهارت، و مفاد عبارت «حتی تعلم» در ذیل موثقه تعبّد به استمرار طهارت تا زمان علم به قذارت می باشد، که این همان مفاد استصحاب خواهد بود.

ایشان در وجه استفاده طهارت واقعی و قاعده طهارت از «کلّ شیء نظیف» فرمود:

تعبیر «کلّ شیء نظیف» مشتمل بر عموم افرادی و اطلاق أحوالی است؛ از جهت عموم افرادی شامل ذوات أشیاء می شود و حکم می کند که: «الماء طاهر» و «التراب طاهر»، که طبق این عموم مفاد آن طهارت واقعیه است، و از جهت اطلاق احوالی شیئی را در حالی که مشکوک الطهاره الواقعیه است، شامل می شود: مانند مایعی که مردّد میان خمر و خلّ است، که این مایع خود شیء است، بنابراین «کلّ شیء طاهر» شامل آن خواهد بود و حکم به طهارت ظاهری آن در فرض شکّ می کند و اگر چه در واقع خمر و نجس باشد، و لکن عموم افرادی آن با مثل خطاب «الدم نجس» و «الماء الملاقِی للنجس نجس» تخصیص می خورد، به خلاف اطلاق أحوالی آن نسبت به حال شکّ که مقیّدی ندارد.

نکته:

ظاهر کلام آقای خوئی در تقریر این مطلب مرحوم آخوند این است که؛

ص: ۴۳۸

عموم افرادی «کلّ شیء طاهر» تطبیق بر مثل مایع مردّد میان خمر و خلّ می شود، به این صورت که: برای شیء سه فرد می باشد؛ «الخلّ» و «الخمر» و «المردّد بین الخلّ و الخمر» که عموم افرادی «کلّ شیء» شامل هر سه فرد می شود و از عموم آن نسبت به مایع معلوم الخمریه و معلوم الخلیه حکم می شود: «الخمر طاهر» و «الخلّ طاهر» که مفاد آن طهارت واقعیه خواهد بود و لکن عموم آن نسبت به خمر توسّط خطاب «الخمر نجس» تخصیص خورده است، و از عموم آن نسبت به فرد سوم (المایع المردّد) حکم می شود: «المایع المردّد طاهر» و با توجّه به اینکه این مایع در واقع خمر است و خطاب «الخمر نجس» شامل آن

می باشد، که جمع میان خطاب « المایع المردّد طاهر» و خطاب «الخمر نجس» إقتضاء می کند که مفاد خطاب أوّل طهارت ظاهری و مفاد خطاب دوم نجاست واقعی باشد، بنابراین عموم افرادی «کلّ شیء نظیف» به شیء مشکوک الطهاره الواقعیه إقتضاء طهارت ظاهری آن را می کند.

و لکن با تقریبی که در قسمت فوق از کلام مرحوم آخوند عرض کردیم، دانسته می شود که استناد ایشان به اطلاق أحوالی است، نه به عموم افرادی، و استناد به عموم افرادی نسبت به مثل مایع مردّد صحیح نیست: زیرا در خارج غیر از خمر و خلّ فرد دیگری نیست و مایع مردّد فردی در عرض خمر و خلّ نمی باشد، بلکه این مایع یا خمر است و یا خلّ.

مناقشه؛

اشکالاتی بر این کلام صاحب کفایه مطرح شده است:

اشکال أوّل:

محقق نائینی و محقق اصفهانی فرموده اند:

ص: ۴۳۹

اطلاق أحوالی جمع القیود نیست، بلکه رفض القیود است؛

اگر چه بنابراینکه مفاد «کلّ شیء طاهر» طهارت واقعی باشد، هم عموم افرادی و هم اطلاق أحوالی دارد و اطلاق أحوالی آن إقتضاء می کند که هر شیئی در جمیع أحوال طاهر واقعی است، و لکن این اطلاق به نحو جمع القیود نیست که شارع عنوان شکّ در طهارت واقعی را در مقام حکم به طهارت أخذ کند تا مفاد آن طهارت ظاهریه باشد، بلکه اطلاق رفض القیود است، به این معنی که مفاد «کلّ شیء طاهر» ثبوت طهارت واقعی أشیاء بدون هیچ قید زائدی است، و مراد از اطلاق أحوالی و (فی جمیع الأحوال) عدم أخذ قید زائد در حکم به طهارت است و این طهارت ظاهری نخواهد بود؛ زیرا طهارت ظاهری آن است که در حکم به طهارت عنوان شکّ در طهارت واقعی در موضوع آن أخذ شود.

و مجرّد شمول حکم واقعی و عموم آن نسبت به حال شکّ موجب تبدیل حکم واقعی به حکم ظاهری نمی شود، همانگونه که أحکام واقعی هم شامل عالم به آن و هم شامل شاکّ در آن می باشد و لکن عموم مثل وجوب واقعی نماز نسبت به شاکّ در آن، موجب این نیست که وجوب نماز در حقّ این شاکّ وجوب ظاهری و حکم ظاهری باشد.

به نظر ما این اشکال تمام است؛

چرا که اطلاق رفض القیود است، نه جمع القیود؛ زیرا به طور قطع عموم و اطلاق لحاظ قیود حتی به نحو اجمال نیست، و بالأولویه قیود به صورت تفصیلی در اطلاق و عموم لحاظ نمی شود.

و لکن ما اشکال أقوائی داریم و آن این است که:

حتی بنابر اینکه اطلاق و عموم جمع القیود می باشد و شارع در خطاب «کلّ شیء نظیف» شکّ در طهارت را نیز لحاظ کرده است به اینگونه که: «کلّ شیء نظیف سواء شکّ فی طهارته أم لا» و لکن اینگونه نیست که هر حکمی که در موضوع آن عنوان شکّ در حکم واقعی أخذ شود، حکم ظاهری باشد، بلکه سنخ حکم ظاهری با سنخ حکم واقعی تفاوت دارد؛ سنخ طهارت ظاهری سنخ إدّعاء و تنزیل است و روح آن معذّریت و منجّزیت و ابراز إهتمام به حکم واقعی و عدم إهتمام به آن می باشد، در حالی که طهارت واقعی یا أمر تکوینی است که شارع از آن کشف کرده است، همانگونه که مرحوم شیخ و صاحب کفایه می فرمایند، و یا أمر إعتباری است که شارع آن را به غرض ترتیب آثار واقعیه شرعیه إعتبار کرده است، و حکم ظاهری آن است که شکّ در تحقّق آن دخیل باشد، نه حکمی که در آن میان شکّ و عدم شکّ تسویه است به اینکه شارع بفرماید: «کلّ شیء طاهر سواء شکّ فی طهارته أم لا»!، بلکه طبق این خطاب هم معلوم الطهاره و هم مشکوک الطهاره طاهر واقعی خواهند بود، نه طهارت ظاهری، و اینکه روح حکم به طهارت در شیء مشکوک در مثل این خطاب إخبار از طهارت واقعی و یا إعتبار طهارت واقعی به غرض ترتیب آثار شرعی واقع نباشد، أوّل الکلام است. بنابراین هر حکمی که در موضوع آن شکّ أخذ شود، حکم ظاهری نخواهد بود.

و أمّا این مطلب نیز در تقریب کلام أخوند که گفته شد:

(جمع میان «الخمر نجس» و اطلاق أحوالی «کلّ شیء طاهر» نسبت به خمر واقعی در حال عدم علم به خمریّت و نجاست آن، إقتضاء می کند که حکم به طهارت حمل بر طهارت ظاهری شود) تمام نیست؛

ص: ۴۴۱

در تصرّف در خطاب عامّ باید قرینیّت خطاب خاصّ در نظر گرفته شود و در مقام مفاد «کلّ شیء طاهر» از آن جهت که شکّ در طهارت در آن أخذ نشده است، طهارت واقعی است که خطاب «الخمر نجس» أخصّ مطلق از آن می باشد و اطلاق آن شامل الخمر المشکوک الخمریه و غیر مشکوک الخمریه می شود و اطلاق خاصّ مقدّم بر اطلاق عامّ می باشد، بنابراین خمر بوجود واقعی از این خطاب خارج می شود، حال این خمر واقعی مشکوک الخمریه باشد یا نباشد و وجهی ندارد که الخمر مشکوک الخمریه تحت عموم «کلّ شیء نظیف» باقی می ماند!!! ؛

مانند: خطاب «أکرم کلّ عالم» و خطاب «یحرم إکرام العالم الفاسق» که در این فرض هیچ أصولی ملتزم نشده است که با توجّه به اطلاق احوالی خطاب أوّل نسبت به عالمی که شکّ در فسق آن می باشد و لکن در واقع فاسق است و دلالت خطاب دوم بر حرمت إکرام آن، جمع میان این دو خطاب إقتضاء می کند: حرمت واقعی و وجوب ظاهری إکرام این عالم مشکوک الفسق را !!! بلکه از آن جهت که شکّ در وجود در خطاب «أکرم کلّ عالم» أخذ نشده است، این خطاب ظاهر در وجوب واقعی إکرام است که خطاب «یحرم إکرام العالم الفاسق» أخصّ مطلق از آن می باشد، که مقتضای جمع میان آن دو تخصیص خطاب أوّل است که: «أکرم کلّ عالم إلاّ الفاسق منه سواء مشکوک الفسق أم لا».

و أمّا این فرمایش مرحوم آخوند که فرمود:

(اگر در مورد شمول اطلاق احوالی «کلّ شیء نظیف» نسبت به مایع مردّد میان خلّ و خمر اشکال شود و گفته شود: «شکّ در خمریّت آن از أحوال مکلّف است که (کون المکلّف شاکّاً)، نه از أحوال نفس مشکوک»، موردی را که عنوان ذاتی در آن با شکّ در طهارت آن تلازم دارد، مانند حدید را فرض می کنیم و می گوئیم: «کلّ شئ نظیف» به عموم افرادی شامل حدید می شود و عنوان (حدید) با شکّ در طهارت آن و مشکوک الطهاره بودن تلازم دارد و لازم را نمی توان از خطاب خارج کرد، بنابراین خطاب «کلّ شیء نظیف» طهارت حدید مشکوک الطهاره را إثبات می کند، گویا که شارع فرموده است: «إذا شککت فی طهاره الحدید فهو طاهر» و این طهارت ظاهریه خواهد بود.)

این کلام نیز ناتمام است؛

چرا که أوّلاً: شکّ در خمریّت مایع مردّد هم از أوصاف شاکّ است و هم از أوصاف مشکوک.

ثانیاً: خطاب «کل شیء نظیف» اگر چه شامل حدید می شود و لکن شمول آن به عنوان حدید است، نه به عنوان مشکوك الطهاره و مفاد آن این است که: «الحدید طاهر» که این حکم ظاهری و مبیّن وظیفه در حال شکّ در طهارت حدید نخواهد بود، بلکه أماره بر طهارت واقعیه است، بنابراین اگر در واقع دلیلی باشد که «الحدید نجس»، این خطاب مخصّص «کلّ شیء نظیف» خواهد بود و نتیجه این می شود که «کلّ شیء نظیف إلاّ الحدید»، همانگونه که گفته می شود: «کلّ شيئ نظیف إلاّ الخمر».

بنابراین این فرمایشات آخوند تمام نیست.

اشکال دوم:

محقق نائینی فرموده است:

ممکن نیست که «کلّ شیء نظیف» هم طهارت واقعی و هم طهارت ظاهری را بیان کند؛ زیرا قوام طهارت واقعی و حکم واقعی عدم لحاظ شکّ در این حکم واقعی می باشد، در حالی که قوام حکم ظاهری لحاظ شکّ در حکم واقعی توسّط مولی است، و جمع میان لحاظ شکّ در حکم واقعی و عدم لحاظ آن جمع بین النقیضین می باشد.

و لکن این اشکال قابل جواب می باشد:

زیرا با قطع نظر از اشکال أوّل و پذیرش اینکه اطلاق جمع القیود است، صحیح است که مولی دو عنوان را به نحو الجمع بین القیود موضوع برای حکم به جامع طهارت قرار دهد و بگوید: «الشیء مشکوك الطهاره و الشیء غیر مشکوك الطهاره طاهر» که در این فرض طهارت شیء غیر مشکوك واقعی و طهارت شیء مشکوك ظاهری خواهد بود، بنابراین تناقضی لازم نخواهد آمد.

اشکال سوم:

محقق نائینی فرموده است:

جمع میان حکم واقعی و حکم ظاهری ممکن نیست:

زیرا حکم ظاهری در طول حکم واقعی است و حکم ظاهری به دو رتبه متأخّر از حکم واقعی است: زیرا موضوع حکم ظاهری شکّ در حکم واقعی است و حکم از موضوع خود تأخّر رتبی دارد، بنابراین حکم ظاهری به یک رتبه متأخّر از شکّ در حکم واقعی می باشد و شکّ در حکم واقعی از نفس حکم واقعی نیز به یک رتبه متأخّر است به جهت تأخّر العارض عن معروضه؛ زیرا باید حکم واقعی فرض شود تا سپس شکّ در آن شود. و جعل دو حکم که در طول هم می باشند، به جعل واحد إمکان ندارد و محال است، مانند جعل علّت و معلول و یا جعل پدر و پسر و إیجاد آن به جعل و إیجاد واحد!!

مرحوم آقای خوئی در پاسخ از این اشکال فرموده است:

نظر مشهور این است که حقیقت إنشاء إیجاد المعنی باللّفظ می باشد، به این معنی که شارع با خطاب «کلّ شیء طاهر» حکم شرعی طهارت را إیجاد می کند، همانگونه که بایع هنگامی که می گوید: «بعت» بیع را با این لفظ إیجاد می کند؛ طبق این مسلک این اشکال محقق نائینی تمام خواهد بود: زیرا نمی توان دو موجود طولی را با إیجاد واحد إیجاد نمود، بلکه برای مثال باید إبتداء علّت موجود شود و سپس این علّت در رتبه متأخّره تأثیر در وجود معلول بگذارد و معلول نیز إیجاد شود.

و لکن به نظر ما حقیقت إنشاء إیجاد نیست، بلکه إنشاء عبارت است از أمر نفسانی و إبراز آن؛ أمر نفسانی گاهی یک واقع تکوینی مانند تمنّی و ترجّی که خطاب «لیت زیداً قائماً» یک واقع نفسانی دارد که تمنّی موجود در نفس است و این خطاب إبراز آن واقع نفسانی است، و گاهی أمر نفسانی أمر إعتباری است که مولی حکمی را إعتبار می کند و آن را إبراز می کند، مانند اینکه مولی طهارت را برای هر شیئی إعتبار می کند و سپس با خطاب «کلّ شیء طاهر» آن را إبراز می کند، و طبق این مبنی این اشکال وارد نخواهد بود:

زیرا صحیح است که شارع دو حکم طولی مانند طهارت واقعی و طهارت ظاهری را إعتبار کند، سپس با مبرز واحد هر دو إعتبار را إبراز کند، که این إبراز و حکایت از أمر نفسانی می باشد، همانطور که جمله خبریه حکایت از خارج است، نه اینکه این إیجاد باشد.

و می توان شاهدی بر این کلام آقای خوئی ذکر نمود:

ما معتقدیم مفاد خطاباتی که علم به عنوان غایت در آن أخذ می شود، مانند «الماء طاهر حتی تعلم أنّه لاقی النجس»، هم بیان طهارت واقعی هر آب تا زمانی که ملاقات با نجس نکرده باشد و هم طهارت ظاهری در فرض شکّ در ملاقات آن با نجس می باشد و خود این خطاب مؤمّن در فرض شکّ نیز می باشد و إلاّ به چه وجهی «حتی یلاقی النجس» تعبیر شد، نه «حتی تعلم بأنّه لاقی النجس» یا «حتی تعلم أنّه قَذُرَ»؟!

الأصول العملیه/الإستصحاب /الروایه الثامنه/ مفاد موثقه عمّار / الإشکالات علی صاحب الکفایه ۹۵/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الروایه الثامنه/ مفاد موثقه عمّار/ الإشکالات علی صاحب الکفایه

استدلال؛

بحث در مورد کلام مرحوم آخوند بود، که ایشان فرمود:

مفاد «کلّ شیء نظیف» هم طهارت واقعیه و هم قاعده طهارت می باشد و مفاد «حتی تعلم أنّه قذر» استصحاب طهارت است.

و ظاهر کلام ایشان این است که؛ حتی اگر فقط عبارت «کلّ شیء نظیف» در خطاب ذکر شده باشد و غایت «حتی تعلم أنّه قذر» در خطاب مذکور نباشد، از این جمله هم حکم واقعی و هم حکم ظاهری استفاده می شود، به این تقریب که:

این عبارت هم عموم افرادی دارد که شامل ذوات أشیاء می شود که با توجّه به این عموم مفاد آن طهارت واقعیه ذوات أشیاء خواهد بود؛ مانند «التراب طاهر» و «الماء طاهر»، و هم اطلاق أحوالی دارد که شامل حال شکّ در طهارت واقعیه شیء می شود و حکم به طهارت آن می گردد: مانند «الماء مشکوک الطهاره طاهر» و «الخلّ مشکوک الطهاره طاهر» و «الخمر المشکوک الطهاره طاهر». حال خطاب «الخمر نجس» که مفاد آن نجاست واقعیه خمر است، هیچ تنافی با این اطلاق أحوالی نسبت به الخمر مشکوک الطهاره (حال چه به نحو شبهه موضوعیه؛ الخمر مشکوک الخمریه، یا به نحو شبهه حکمیه؛ الخمر مشکوک الطهاره) و حکم به طهارت آن ندارد؛ زیرا مفاد «الخمر نجس» نجاست واقعیه مطلق خمر حتی خمر مشکوک الخمریه یا خمر مشکوک النجاسه می باشد، در حالی که خطاب «کلّ شیء نظیف» جامع طهارت را برای خمر مشکوک الخمریه أو النجاسه ثابت می کند، نه طهارت واقعی، بلکه به تعبیر مرحوم آخوند از آن جهت که در موضوع این طهارت (الخمر مشکوک الطهاره طاهر) شکّ أخذ شده است، ظاهر در طهارت ظاهریه خواهد بود.

ص: ۴۴۵

مناقشه؛

و لکن این مطلب بسیار عجیب است:

زیرا این بیان ایشان در تمام خطابات حکم واقعی جاری است:

مثال: اگر دو خطاب (إکرام کلّ عالم واجب) و (إکرام العالم الفاسق حرام) باشد، می توان گفت: اطلاق أحوالی خطاب أوّل شامل عالم فاسقی که مشکوک الفسق و یا عالم معلوم الفسقی که إکرام آن مشکوک الحرمه است، می باشد، که این تنافی با خطاب دوم ندارد؛ زیرا مفاد خطاب دوم حرمت واقعی إکرام اوست، در حالی که مفاد خطاب أوّل وجوب ظاهری إکرام اوست و میان این دو حکم تنافی نمی باشد!

در حالی که این بیان خلاف إرتکاز قطعی عرفی است؛

زیرا مفاد خطاب عامّ مانند مفاد خطاب خاصّ می باشد و مفاد هر دو حکم واقعی است و تفاوتی میان (إکرام کلّ عالم واجب) و (الماء طاهر) و یا (کلّ شیء طاهر) نمی باشد و مفاد هر سه خطاب حکم واقعی است. بنابراین حمل طهارت در «کلّ شیء طاهر» بر جامع طهارت واقعی و ظاهری خلاف مرتکز قطعی عرفی است.

و این عمده اشکال بر صاحب کفایه است.

نکته:

مرحوم صاحب کفایه چه در کفایه و چه در حاشیه رسائل مفاد صدر موثقه را «کلّ شیء نظیف» به لحاظ عموم افرادی طهارت واقعی دانستند، نه طهارت ظاهری، و وجه این نظر ایشان عبارت از این است که:

ایشان معتقدند که عبارت «حتی تعلم أنّه قذر» نمی تواند رجوع به موضوع (شیء) کند، بنابراین قید حکم خواهد بود، پس موضوع (شیء) مطلق است، نه مقیّد به شکّ (الشیء الّذی لا تعلم أنّه قذر)، و حال که موضوع مطلق می باشد، حکم طهارت واقعی خواهد بود، نه طهارت ظاهری؛ زیرا موضوع طهارت ظاهری شیء مقیّد به شکّ است.

ص: ۴۴۶

و لکن این مطلب ایشان نیز ناتمام است:

زیرا اگر چه ما نیز قبول درایم که غایت «حتی تعلم أنّه قذر» رجوع به عنوان «شـیء» نمی کند، همانگونه که در جمله «زید قائم إلی اللّیل» غایت رجوع به عنوان «زیـد» نمی کنـد، بلکه این غایت یا قیـد محمول (قائم - طاهر) یا طبق نظر صـحیح قیـد نسـبت حملیه می باشد.

و در کتاب أضواء و آراء بیان شده است که:

عنوان «شـیء» عنوان انتزاعی است و بـا عنـاوین أوّلی متفـاوت است، به همین جهت غـایت «حتی تعلم أنّه قـذر» به نفس عنوان «شیء» بازگشت می کند و معنی اینگونه خواهد بود که: (کلّ شیء حتی تعلم أنّه قذر طاهر).

و لکن این مطلب عرفی نیست:

زیرا اگر چه عنوان «شـیء» عنوان انتزاعی است و لکنماننـد باقی عناوین عامّ می باشـد؛ در مثل جمله (العالم واجب الإکرام ما دام عادلاً) ظاهر رجوع قیـد (ما دام عادلاً) به نسـبت حملیه وجوب إکرام بر عالم است، و یا در جمله (العالم واجب الإکرام إلی أن یخرج من بیتـک) ظـاهر رجوع غـایت به نسبت حملیه می باشـد و رجوع آن به موضوع (العـالم) خلاـف ظاهر است. مجرّد اینکه عنوان کلّی قابل تقیید است، موجب جواز رجوع این قید به آن نخواهد بود؛ زیرا این قید وصف این کلّی نیست و کلّی با وصف خود تقیید می شود، نه با این غایت زمانی.

حال اشکال به فرمایش مرحوم آخوند این است که:

أوّلاً: اگر چه غایت قیـد موضوع نمی باشـد و لکن این مفاد با قاعـده طهارت نیز تناسب دارد، بلکه تناسب این خطاب با قاعـده طهارت می باشـد، نه طهارت واقعی؛ زیرا لسان جمله (هر شـیئی پاک است تا زمانی که بـدانی نجس است) لسان بیان طهارت ظـاهریه است، نه طهـارت واقعیه: زیرا متفـاهم از «حتی تعلم أنّه قـذِرٌ» نجاست برخی از أشیاء می باشـد و اگر چه ممکن است برای مکلّف مجهول باشد، حال با فرض نجاست بعض أشیاء در ذیل خطاب، اگر در صدر طهارت واقعی تمام أشیاء بیان شود، تهافت در کلام لازم خواهد آمد. و همچنین است اگر تعبیر به صـیغه ماضـی باشد: «حتی تعلم أنّه قذُرَ»؛ زیرا در این خطاب نیز عروض نجاست بر طاهر أصلی فرض شـده است و عروض نجاست ناشی از شـیء نجس بالذات می باشد و اگر نجس بالذات نباشد، نجاستی عارض نخواهد شد، بنابراین طبق این نقل نیز نجاست ذاتی برخی از أشیاء در ذیل روایت، بلکه سببیت آن برای نجاست عرضیه أشیاء دیگر فرض شده است، بنابراین از نظر عرف صحیح نیست که در صدر آن طهارت واقعی تمام أشیاء بیان شود!

ثانیاً: تعبیر «حتی تعلم أنّه قذر» اگر چه از نظر ادبی غایت حکم و یا قید نسبت می باشد و لکن به نظر عرف در مقام لبّ مراد که در آن بحث فهم و مناسبات حاکم است، قید حکم موجب تقیید موضوع (شیء) می گردد؛ (کلّ شیء لا تعلم بأنّه قذر طاهر).

حاصل مطلب اینکه:

اشکال عمده بر صاحب کفایه این است که:

اگر خطاب مشتمل بر غایت نباشد و فقط عبارت «کلّ شیء نظیف» در خطاب مذکور باشد، ظاهر آن بیان طهارت واقعی خواهد بود، نه طهارت ظاهری، به همین جهت مفاد آن با مفاد «الخمر نجس» تنافی پیدا می کند و خطاب دوم موجب تخصیص خطاب أوّل و إخراج خمر واقعی حتی اگر مشکوک باشد، از عموم آن خواهد بود، بنابراین تمسّک به «کلّ شیء طاهر» در فرض شکّ در خمریت مایع تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیه می باشد، و شاهد بر این مطلب این است که؛ عرف هر دو خطاب «کلّ شئ نظیف» و خطاب «الخمر نجس» را کاشف از مراد جدّی مولی می داند، بنابراین چگونه می توان گفت: جمع میان این دو خطاب موجب حمل خطاب أوّل بر طهارت ظاهری می باشد؟!

و اگر غایت «حتی تعلم أنّه قذر» در خطاب به همراه «کلّ شیء نظیف» مذکور باشد، همانگونه که مفاد موثقه اینچنین است، این خطاب از ابتدا ظاهر در بیان طهارت ظاهری است و لسان آن با بیان طهارت واقعی تناسب ندارد.

بله، ما معتقدیم مفاد خطاباتی که در آن عنوان «علم» به عنوان غایت أخذ شده است، هم حکم واقعی است و هم حکم ظاهری؛ مانند «کلوا و اشربوا حتی یتبیّن لکم الخیط الأبیض من الخیط الأسود» و یا «النفط طاهر حتی تعلم أنه قَذُر» و یا «النفط طاهر حتی تعلم أنّه لاقی النجس»؛

عرف عنوان «علم» و «تبیّن» را نسبت به حکم واقعی حمل بر طریقیّت محضه می کند و حکم واقعی را تابع علم نمی داند، بلکه تابع واقع می داند، به همین جهت از این دو خطاب دانسته می شود که غایت جواز واقعی أکل و شرب و غایت طهارت واقعی نفت طلوع فجر و ملاقات بـا نجس می باشـد، و لکن از جهت دیگر از همین دو خطـاب جواز ظاهری أکل و شـرب و طهارت ظـاهری نفت تا زمان علم به طلوع فجر و علم به ملاقات با نجس نیز اسـتفاده می شود و خود این خطاب مؤمّن در فرض شـکّ در حصول غایت می باشـد؛ زیرا اگر احتیاط در مورد شکّ در حصول غایت لازم بود، صـحیح نبود که مولی در خطاب عنوان «علم» را در غایت أخذ کند.

البته مراد ما إدّعای استعمال لفظ واحد در أکثر از معنای واحد نیست، بلکه مقصود ما این است که:

اگر چه عنوان «علم به طلوع فجر» به عنوان غایت در مدلول مطابقی استعمال شده است و لکن مناسبات حکم و موضوع إقتضاء جواز واقعی أکـل و شـرب قبـل از واقع طلوع فجر و جواز ظـاهری آن قبل از علم به طلوع فجر می کنـد. و اگر این مطلب مورد پذیرش قرار نگیرد، می توان گفت: مدلول مطابقی این خطاب جواز ظاهری أکل و شـرب تا قبل از علم به طلوع فجر می باشـد و لکن به قرینه مناسـبات حکم و موضوع مـدلول إلـتزامی آن اسـتمرار جواز واقعی تـا طلوع فجر و ارتفـاع آن بـا طلوع فجر می باشـد. بنابراین اگر شخصـی با فرض علم به طلوع فجر افطار عمـدی کنـد و لکن سـپس عدم طلوع فجر در هنگام افطار کشـف شود، در این صورت صوم او صحیح خواهد بود. و همچنین اگر شخصی شاکّ در طلوع فجر باشد، أکل و شرب در حقّ او در ظاهر جایز است.

و لکن مفاد خطاب «الماء کلّه طاهر حتی تعلم أنّه قذر» طهارت واقعی و طهارت ظاهری نمی باشد، بلکه مفاد آن طهارت ظاهری است؛

چرا که اگر «قذر» به صیغه صفت مشبّه باشد: «حتی تعلم أنّه قذِرٌ»؛ ظاهر در بیان طهارت ظاهریه خواهد بود: زیرا طبق این فرض در ذیل روایت نجاست برخی از آب ها فرض شده است،که در این حال فرض طهارت واقعی تمام آب ها در صدر موجب تنافی عرفی میان صدر و ذیل خواهد بود، بلکه در این صورت ذیل قرینه بر این خواهد بود که مراد از صدر طهارت ظاهری است.

و اگر به صیغه ماضی باشد: «حتی تعلم أنّه قَذُر»؛ ظاهر آن بیان طهارت واقعی آب تا زمان عروض نجاست بر آن و طهارت ظاهری آن در فرض شکّ و عدم علم به عروض نجاست می باشد، که این جمع میان طهارت واقعی و قاعده طهارت خواهد بود، نه استصحاب طهارت؛ زیرا در این خطاب حدوث و شکّ در بقاء آن لحاظ نشده است.

و لکن اینکه این عبارت به صیغه ماضی باشد، ثابت نیست و محتمل است که به صیغه صفت مشبّه باشد.

علاوه بر اینکه به نظر عرفی میان آب و نفت تفاوت است؛

زیرا در نظر عرف توهّم نجاست أصلیه در آب نمی شود و توقّع عرفی این مطلب نیست (اگر چه آب در بعض موارد نادر حالت أصلی آب نجاست است؛ مانند آب مقطّر از آب نجس) تا امام علیه السلام برای دفع این توهّم بفرماید: (هر آبی طهارت أصلی دارد و این طهارت أصلی تا زمان عروض نجاست باقی است)، و این به خلاف نفت است؛ چرا که از آن جهت که در نظر عرف محتمل است که نفت حاصل از میته و یا نجس بالذات باشد، توهّم نجاست أصلی در آن وجود دارد، به همین جهت ظهور قوی «النفط طاهر حتی تعلم أنّه قذر أو لاقی النجس» بیان طهارت واقعی باشد.

رجوع به اشکالات بر فرمایش مرحوم صاحب کفایه:

بحث در اشکال سوم بود:

مرحوم نائینی فرمود:

جمع میان حکم واقعی و حکم ظاهری در جعل واحد ممکن نیست: زیرا حکم ظاهری در طول حکم واقعی است و نمی توان دو حکم که در طول هم می باشند، با جعل واحد إیجاد کرد.

مرحوم آقای خوئی فرمود: بنابر مسلک مشهور که حقیقت إنشاء إیجاد است، این اشکال صحیح است و لکن بنابر مسلک صحیح که إنشاء إعتبار و إبراز أمر نفسانی است، اشکالی ندارد که شارع طهارت واقعی را برای هر شیئی و طهارت ظاهری را برای شیء مشکوک الطهاره إعتبار کند و هر دو را با یک إبراز بیان کند.

مرحوم آقای صدر فرموده است:

دو حالت وجود دارد؛

یا خطاب أئمّه علیهم السلام ظاهر در إخبار می باشد و یا ظاهر در إنشاء می باشد؛

اگر ظاهر در إخبار باشد، أصل این إشکال حتی بنابر مسلک مشهور در حقیقت إنشاء مرتفع خواهد بود: زیرا جمله «کلّ شئ نظیف حتی تعلم أنّه قذر» جمله خبریه و إخبار از ثبوت طهارت واقعی برای ذوات أشیاء و طهارت ظاهری برای أشیاء مشکوک الطهاره در شرع إلهی می باشد، که جمع میان إخبار از طهارت واقعی و طهارت ظاهری در خبر واحد اشکال ندارد؛ مانند إخبار از علّت و معلول توسط خبر واحد.

و اگر ظاهر در إنشاء باشد، لازم می آید إبراز دو إعتبار طولی با جمله إنشائیه واحد که این مشابه استعمال لفظ در أکثر از معنی خواهد بود: مانند اینکه جمله «بعتُ هذا الشیء» هم در معنای بیع و هم در معنای اجاره باشد، که دو إعتبار با مبرز واحد خواهد بود!

و لکن به نظر ما صحیح این است که:

بیانات أئمّه علیهم السلام ظاهر در إنشاء نمی باشند؛ زیرا شأن أئمّه علیهم السلام إخبار از أحکام الهیه و تبیین أحکام شرع می باشد، بنابراین این کلام امام صادق علیه السلام «کلّ شیء طاهر» ظاهر در مقام جعل نیست، بنابراین این اشکال سوم تمام نمی باشد.

الأصول العملیه/الإستصحاب /الإشکالات علی کلام صاحب الکفایه ۹۵/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /الإشکالات علی کلام صاحب الکفایه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد فرمایش مرحوم آخوند بود که فرمودند:

از روایاتی مثل «الماء کلّه طاهر حتی تعلم أنّه قذر» سه حکم استفاده می شود: طهارت واقعیه و طهارت ظاهریه مشکوک النجاسه و استمرار ظاهری طهارت.

برخی از اشکالات مطرح شده بر کلام مرحوم آخوند باقی مانده است:

مناقشه:

در اشکال سوم مرحوم محقق نائینی فرمودند:

جمع میان حکم واقعی و حکم ظاهری در إنشاء واحد محال است؛ زیرا حکم ظاهری در رتبه از حکم واقعی متأخّر است و جمع میان دو حکم طولی در إنشاء واحد محال است.

جواب:

این فرمایش ایشان ناتمام است:

چرا که أوّلاً: حکم ظاهری از حکم واقعی تأخّر رتبی ندارد، بلکه تأخّر رتبی از شکّ در حکم واقعی دارد و شکّ در یک شیء از وجود آن شیء متأخّر نیست؛ زیرا شکّ در یک شیء متوقف بر وجود آن شیء نیست، نه در واقع و نه در نظر شخص شاکّ، همانگونه که شخص در وجود عنقاء شکّ می کند بدون آنکه وجود خارجی داشته باشد. و مولی در مقام جعل حکم ظاهری عنوان شکّ را لحاظ می کند و فعلیّت این حکم ظاهری متوقّف بر شکّ خارجی مکلّف در حکم واقعی می باشد، بنابراین نه لحاظ عنوان شکّ در حکم واقعی در جعل حکم ظاهری متوقّف بر وجود حکم واقعی است و نه حصول شکّ در

حکم واقعی از مکلّف که موضوع فعلیّت حکم ظاهری است، متوقّف بر وجود حکم واقعی است، پس حکم ظاهری نه در جعل و نه در مجعول متأخّر از نفس حکم واقعی نیست.

ص: ۴۵۲

ثانیاً: بر فرض حکم ظاهری متأخّر رتبی از حکم واقعی باشد و لکن جعل این دو حکم به جعل واحد هیچ محذوری ندارد:

مثال: مولی به عبد خود به نحو وجوب ارتباطی و مجموعی می گوید: «یجب علیك إکرام زید و إکرام کلّ من کان جالساً عند من یجب إکرامه»؛ حال ابتدا این وجوب شامل إکرام زید می شود و در رتبه متأخّره شامل شخصی که در کنار زید نشسته است و سپس بعد از آن در رتبه متأخّره شامل شخص دومی که در کنار شخص أوّل نشسته است، می شود، در حالی که این جعل، جعل واحد است.

آقای صدر در بحوث فرموده اند:

گاهی اختلاف رتبه میان دو شیئی است که یکی از آن دو در دیگری مؤثر است، مانند علّت نسبت به معلول؛ در این فرض جعل این دو شیء به جعل واحد محال است.

أمّا اگر اختلاف رتبه ناشی از دخالت در إیجاد و تأثیر نباشد، جعل این دو شیء به جعل واحد ممکن خواهد بود؛

مانند کلّ و جزء؛ وجود کلّ از وجود أجزاء خود در رتبه متأخّر است و لکن به وجود واحد هر دو موجود می شوند.

و مانند جنس و فصل؛ از آن جهت که تحصّل جنس به فصل می باشد، جنس از فصل خود در رتبه متأخّر است و لکن هر دو به وجود واحد موجود می شوند.

و این مطلب آقای صدر مطلب تمام و صحیحی است.

اشکال چهارم:

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در درر فرموده اند:

اشکال جمع میان حکم واقعی و حکم ظاهری لغویت حکم ظاهری است:

اگر طهارت واقعی تمام أشیاء بیان شود و گفته شود: «کلّ شیء طاهر واقعاً»، دیگر شکّی در طهارت واقعی هیچ شیئی باقی نمی ماند تا جعل طهارت ظاهری برای آن شیء مشکوك الطهاره معقول باشد، بلکه این حکم «کلّ شیء طاهر» أماره عامّ بر طهارت واقعیه أشیاء است که دیگر با وجود آن مجالی برای جعل أصاله الطهاره باقی نمی ماند و جعل طهارت ظاهری در این حال لغو خواهد بود.

جواب:

آقای صدر در بحوث فرموده اند:

جعل طهارت ظاهری در این فرض لغو نیست:

زیرا مولی می داند که این عامّ «کلّ شیء نظیف» مخصّصاتی دارد: (الخمر نجس) و (الدم نجس) و (الماء الملاقی للدم نجس)، بنابراین می داند که چه بسا برای مکلّف شکّ در طهارت شیئی به نحو شبهه مصداقیه مخصّص و یا به نحو شبهه حکمیه حاصل شود: مانند اینکه شکّ می کند که آیا حدید از این عموم خارج است یا خارج نیست، که در این موارد مکلّف محتاج به به قاعده طهارت خواهد بود، پس جعل طهارت ظاهری با وجود اینکه مفاد «کلّ شیء نظیف» طهارت واقعی باشد، لغو نخواهد بود.

و به عبارت دیگر: آنچه موجب لغویت طهارت ظاهریه می شود، وصول طهارت واقعیه است، نه جعل آن، بنابراین مولی می تواند طهارت واقعیه را جعل کند و لکن در عین حال مکلّف شاکّ در طهارت باشد و مولی نیز می داند که این عموم مبتلی به شبهه مصداقیه مخصّص و یا شبهه حکمیه مخصّص خواهد شد، که در این فرض جعل طهارت ظاهریه لغو نخواهد بود؛ زیرا رجوع به عامّ در شبهه مصداقیه مخصّص صحیح نیست.

و اگر گفته شود:

خطاب إثباتی «کلّ شیء نظیف» خود موجب وصول طهارت واقعی تمام أشیاء به مکلّف می شود که با این إیصال، جعل طهارت ظاهری با نفس این خطاب برای شیء مشکوک الطهاره به لحاظ حال مکلّف لغو خواهد بود و اگر چه در واقع این عامّ مخصّصاتی داشته باشد؛ زیرا مکلّف خود علم به این تخصیص ندارد و این خطاب إثباتی خود متکفّل إیصال طهارت واقعی تمام أشیاء شده است، حال چگونه می تواند متکفّل طهارت ظاهری شیء مشکوک الطهاره نیز باشد؟!

در پاسخ می گوئیم:

در خود این خطاب إثباتی با توجّه به عبارت «حتی تعلم أنّه قذر» فرض نجاست و قذارت برخی از أشیاء به نحو فی الجمله شده است، بنـابراین خود این خطاب بیانگر وجود مخصّصاتی برای این عموم می باشـد، پس هیـچ لغویتی نه در مقام ثبوت و نه در مقام إثبات لازم نمی آید.

ردّ بر جواب:

و لکن به نظر ما این پاسخ آقای صدر ناتمام است:

زیرا مقصود حاج شیخ لغویت عرفیه است؛

به این معنی که: اینکه خطاب واحـد هم به شـکل عامّ طهارت واقعی تمام أشـیاء را بیان کنـد و هم در عین حال طهارت شـیء مشکوک الطهاره را نیز بیان کند، بدون اینکه تخصیص این عموم فرض شود، لغو خواهد بود.

و اگر گفته شود: نفس این خطاب إثباتی «حتی تعلم أنّه قذر» بیانگر تخصیص این عموم می باشد؛

در پاسـخ می گـوئیم: ایـن چه عمـومی است که در کنـار آن قرینه ای است که آن را نقض می کنـد؛ (هر شـیئی پـاک است و برخی از أشیاء نجس می باشند)! که این خود مانع از إنعقاد عموم می شود.

بله، اگر اینگونه باشد: «الماء کلّه طاهر حتی تعلم أنّه لاقی الدم»؛ این خطاب هم مبیّن طهارت واقعی برای آبی که ملاقی دم در واقع نیست و هم مبیّن طهـارت ظاهری برای آبی که مشـکوک الملاقاه می باشـد، و لکن إنصاف این است که در خطاب «کلّ شیء نظیف» لغویت عرفیه وجود دارد.

البته ما منکر وجود تخصـیص برای این عموم نمی باشـیم و لکن تخصیص عموم به همین لسان عموم صحیح نیست: زیرا غرض مولی از جعل این قانون عامّ این است که مردم به عنوان یک قاعـده عامّ به آن رجوع کننـد، در حالی که طبق بیان آقای صـدر هر شیئی شبهه مصداقیه عموم «کلّ شیء نظیف» خواهد بود و دیگر از این قانون نمی توان استفاد نمود!!!

ص: ۴۵۵

اشکال پنجم:

خصوص جمع میان طهارت واقعیه و طهارت ظاهریه مبتلی به یک مشکل خاصّ می باشد:

یا طهارت واقعی یک أمر تکوینی است که شارع از آن خبر می دهد (همانگونه که مرحوم شیخ و صاحب کفایه می فرمایند)؛ در اینصورت از آن جهت که طهارت ظاهری أمر جعلی و إعتباری است که شارع آن را إنشاء می کند، اگر مفاد «کلّ شیء طاهر» طهارت واقعیه باشد، این جمله در مقام إخبار خواهد بود و اگر مفاد آن طهارت ظاهریه باشد، این جمله در مقام إنشاء خواهد بود، در حالی که جمع میان إنشاء و إخبار در خطاب واحد یا محال است و یا خلاف ظاهر است؛

و وجه مخالفت آن با ظهور این است که:

در جمله خبریه مفاد کلام مفروغ عنه گرفته و به مفاد نظر فراغی می شود و متکلّم در مقام حکایت از آن می باشد، در حالی که در جمله إنشائیه مفاد مفروغ عنه گرفته نمی شود و به مفاد نظر إیجادی می شود، حال جمع میان این دو نظر در جمله واحد خلاف ظاهر می باشد:

مثال: شخصی که در مقام إخبار می گوید: (بعتُ داری)، این «بیع» را با قطع نظر از این جمله لحاظ می کند و آن را مفروغ عنه می گیرد و در مقام حکایت از آن قرار می گیرد، و لکن اگر در مقام إنشاء بگوید: (بعتُ داری)، این «بیع» را به قصد إیجاد آن با همین إنشاء لحاظ می کند و نظر إیجادی به آن می کند، که جمع میان این دو لحاظ خلاف ظاهر است، همانگونه که اگر بگوید: (بعتُ هذین الدّارین) در حالی که مراد او در مورد خانه أوّل إخبار و در مورد خانه دوم إنشاء باشد، خلاف ظاهر است و اگر چه محال نیست.

و اگر طهارت واقعیه أمر مجعول و إعتباری باشد؛

یا طهارت ظاهری تنزیل و إدّعاست و یا إعتبار است؛

مبنی تنزیل این است که: إدّعاء می شود که مشکوک الطهاره طاهر واقعی است، مانند «الطواف بالبیت صلاه».

مبنی إعتبار این است که: مشکوک الطهاره به منزله طاهر واقعی تنزیل نمی شود، بلکه فقط حکم به طهارت آن می شود.

البته این اختلاف در حلیّت ظاهری ثمره دارد:

طبق مبنای تنزیل، مفاد قاعده حلّ این است که «مشکوک الحلیّه حلال واقعی إدّعاءً و تنزیلاً» که غرض از آن إثبات آثار حلیّت واقعیه مثل جواز نماز در ثوب مشتبه. و لکن طبق مبنای إعتبار، مفاد قاعده حلّ مجرّد جعل رخصت و إنشاء جواز در إرتکاب شیء مشکوک الحلّ می باشد، که غرض فقط إذن در إرتکاب می باشد، نه ترتیب آثار حلیّت واقعی.

مثال برای مبنی إعتبار عقد ازدواج متداول می باشد؛ در عقد ازدواج یک ماهیت إعتباری به نام همسری برای این دختر و پسر إعتبار می شود، نه اینکه این دختر و پسر تنزیل به زوج و زوجه تکوینیه (مانند مرغ و خروسی که در کنار هم می باشند) شوند!

و لکن به نظر ما ظاهر از قاعده طهارت و قاعده حلّ تنزیل می باشد؛

زیرا می فرماید: «کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه» که یعنی این شیء مشکوک نیز حلال واقعی است و آثار حلیّت واقعی مترتّب می شود، نه اینکه مفاد آن مجرّد ترخیص در إرتکاب باشد.

حال اگر گفته شود:

طهارت واقعی أمر إعتباری و طهارت ظاهری أمر تنزیلی است؛

در اینصورت استعمال لفظ در دو معنی لازم خواهد آمد: زیرا از یک جهت طهارت واقعی إعتبار می شود و گفته می شود: «هذا طاهر واقعاً» و از جهت دیگر مشکوک الطهاره تنزیل بر طهارت واقعی می شود و گفته می شود: «هذا طاهر إدّعاءً»، که إراده این دو معنی از لفظ واحد خلاف ظاهر است؛ مانند اینکه گفته شود: «هذان أسدان» و مراد یک أسد واقعی و یک أسد إدّعائی باشد!

و اگر گفته شود: طهارت واقعی و طهارت ظاهری هر دو إعتباری و دو فرد إعتباری از جامع طهارت می باشند؛

در اینصورت اگر چه استعمال لفظ واحد در دو معنی لازم نمی آید، بلکه لفظ «طاهر» در جامع طهارت واقعی و ظاهری استعمال شده است و حکم شده است به اینکه (هر شیئی طاهر است)، حال برخی از أشیاء واجد هر دو طهارت واقعی و ظاهری می باشند و برخی از أشیاء فقط واجد یک فرد از آن دو می باشند: مانند شیء نجس مشکوک الطهاره.

و لکن آقای صدر در بحوث فرموده اند: جمع میان طهارت واقعی و طهارت ظاهری و لو به لحاظ جامع صحیح نیست:

زیرا سنخ و ملاک طهارت ظاهریه با سنخ و ملاک طهارت واقعی تفاوت دارد؛ سنخ و ملاک در طهارت ظاهری إهتمام به حکم واقعی و روح آن إبراز إهتمام به طهارت واقعی است، در حالی که جعل طهارت واقعی خود مصلحت نفسیه دارد و خود حکم واقعی است، نه اینکه غرض از آن حفظ حکم واقعی باشد.

جواب:

و لکن به نظر ما این فرمایش آقای صدر ناتمام است و عرض ما اینست که:

اگر جمع طهارت واقعیه و طهارت ظاهریه متوقف بر لحاظ خصوصیّت هر دو طهارت باشد، این جمع مانند استعمال لفظ واحد در أکثر از معنای واحد خلاف ظاهر خواهد بود؛ زیرا این جمع مستلزم جمع میان دو خصوصیّت متباین می باشد که خلاف ظاهر است. و لکن اگر خصوصیّت لحاظ نشود، بلکه جامع طهارت لحاظ شود، در اینصورت جمع میان هر دو حکم صحیح خواهد بود:

مانند «کلوا و اشربوا حتی یتبیّن لکم طلوع الفجر» که مفاد آن هم جواز واقعی تا هنگام طلوع فجر و هم جواز ظاهری تا هنگام علم به طلوع فجر می باشد؛ زیرا اینچنین جعلی نیاز به لحاظ خصوصیّت حکم واقعی و خصوصیّت حکم ظاهری نیست، بنابراین استفاده این دو حکم از آن خلاف ظاهر نخواهد بود و لو به اینکه مدلول مطابقی آن حکم ظاهری و مدلول إلتزامی آن حکم واقعی باشد....... .....

ص: ۴۵۸

اشکال ششم:

آقای صدر در بحوث فرموده اند:

مولی در جعل طهارت واقعی نظر ایجادی به آن می کند و غرض در آن إیجاد طهارت واقعی در عالم إعتبار است، و لکن در جعل طهارت ظاهری، طهارت واقعی مفروغ عنه گرفته می شود و مولی نظر فراغی به آن می کند و غرض در آن حفظ طهارت واقعیه در مقام شکّ می باشد، و با توجّه به اینکه این دو لحاظ متباین می باشند، جمع میان آن دو ممکن نخواهد بود، پس ممکن نیست که مفاد «کلّ شیء طاهر» هم طهارت واقعیه باشد و هم طهارت ظاهریه.

جواب:

و لکن این فرمایش ناتمام است:

ظاهر أدلّه شرعیه إخبار می باشد، نه إنشاء؛ یعنی ظاهر «کلّ شیء طاهر» مقام جعل نیست؛ زیرا اگر چه امام علیه السلام ولایت بر جعل أحکام دارد و لکن شأن عرفی امام علیه السلام جعل أحکام نبوده است، بلکه شأن عرفی متشرّعی امام تبیین أحکام بوده است، به همین جهت ظهور عرفی متشرّعی از کلمات امام علیه السلام إخبار از أحکام شرعیه است، نه إنشاء. و شاهد آن این کلام حضرت است که می فرماید:

«نحن لا ـ نفتیکم بآرائنا إنّما نفتیکم بأصول علم نتوارثها کابر عن کابر و ثقه عن ثقه و أحادیث رسول الله» و یا می فرماید: «حدیثی حدیث أبی و حدیث أبی حدیث جدّی».

اشکال هفتم:

این اشکال در مورد استفاده قاعده استصحاب از تعبیر «حتی تعلم أنّه قذر» می باشد؛

فرموده اند: اگر مفاد صدر «کلّ شیء نظیف» طهارت واقعی باشد، صحیح است که مفاد ذیل استصحاب طهارت باشد، و لکن اگر مفاد صدر هم طهارت واقعی و هم طهارت ظاهری باشد، نمی تواند مفاد ذیل استصحاب باشد:

زیرا اگر مفاد ذیل استصحاب طهارت واقعی باشد، مفاد حدیث این خواهد بود که: «کلّ شیء طاهر واقعاً و ظاهراً و طهارته الواقعیه مستمرّه استصحاباً» در حالی که این خلاف ظاهر است: چرا که ظاهر «حتی تعلم» این است که غایت خود حکم مذکور در صدر می باشد؛ «کلّ شیء طاهر و تلك الطهاره مستمرّه»، نه غایت فردی از افراد آن که طهارت واقعی باشد.

و اگر مفاد ذیل استصحاب هم طهارت واقعی و هم طهارت ظاهری باشد، اشکال این است که: طهارت ظاهری تا زمانی که شكّ در عروض نجاست باقی است، بالوجدان ثابت است و نیازی به استصحاب آن نمی باشد و آنچه نیاز به استصحاب دارد، طهارت واقعی است، نه طهارت ظاهری. بنابراین حال که مفاد صدر هم طهارت واقعی است و هم طهارت ظاهری، مفاد ذیل استصحاب نخواهد بود.

البته با دقّت و تأمّل می توان مواردی را فرض نمود که در آن نیاز به استصحاب طهارت ظاهری می باشد و لکن این مطلب تنافی با استظهار عرفی ندارد.

جواب:

و لکن این اشکال نیز صحیح نیست:

مراد از عنوان «طاهر» در صدر روایت، جامع طهارت می باشد و این عنوان اگر چه اطلاق دارد و شامل طهارت ظاهری نیز می شود و لکن اطلاق جمع القیود نیست، بلکه رفض القیود است، پس صحیح است که گفته شود: «کلّ شیء طاهر و جامع الطهاره یستصحب إذا شكّ فی بقائها»، و لکن در این فرض تنها فرد از جامع طهارت واقعی است، نه اینکه طبق این معنی مفاد روایت اینگونه باشد که: «الطهاره الواقعیه و الطهاره الظاهره کلاهما یتسصحابان»!

الأصول العملیه/الإستصحاب/الأقوال فی الإستصحاب /الأجوبه عن اشکال تعارض استصحاب بقاء المجعول و استصحاب عدم الجعل ۹۵/۰۲/۱۳

ص: ۴۶۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب/الأقوال فی الإستصحاب /الأجوبه عن اشکال تعارض استصحاب بقاء المجعول و استصحاب عدم الجعل

نکته:

مرحوم فاضل نراقی در ابتدای کلام خود نامی از استصحاب عدم جعل زائد نبرده است، بلکه فرموده است:

استصحاب بقاء وجوب الجلوس إلی بعد الزوال با استصحاب عدم وجوب الجلوس بعد الزوال معارض است.

اشکال أوّل:

و مرحوم شیخ أنصاری با توجّه به این کلام به ایشان اشکال نموده و فرمودند:

اگر زمان برای حکم ظرف باشد، همانگونه که ظاهر نیز همین است، در اینصورت وجوب جلوس بعد الزوال فرد جدیدی از وجوب جلوس نخواهد بود، بلکه همان وجوب جلوس قبل از زوال خواهد بود، بنابراین طبق این فرض عدم وجوب جلوس در أزل قبل از زوال نفی شده و مبدّل به وجود شده است، که حال شکّ در استمرار این وجوب می باشد، بنابراین استصحاب بقاء وجوب جاری خواهد بود.

بله، اگر زمان قید برای حکم باشد، در اینصورت وجوب الجلوس بعد الزوال فرد دیگری از وجوب جلوس غیر از وجوب الجلوس قبل الزوال خواهد بود که در این فرض استصحاب بقاء جاری نمی شود، بلکه استصحاب عدم جاری می شود.

جواب؛

و لکن باید توجّه داشت که فاضل نراقی در ادامه کلام خود به استصحاب عدم جعل تصریح می کند؛ ایشان می فرماید:

(اگر شخصی طاهر باشد و سپس مذی از او خارج شود، شکّ در طهارت او در این حال می شود؛ در این فرض استصحاب بقاء طهارت جاری می شود و لکن این استصحاب با استصحاب عدم جعل سببیّت وضوء برای طهارت حال بعد از خروج مذی تعارض می کند)؛ گویا مقصود ایشان در این کلام بیان تعارض میان استصحاب بقاء مجعول و استصحاب عدم جعل زائد می باشد.

ص: ۴۶۱

طبق این کلام دیگر این اشکال مرحوم شیخ (که استصحاب عدم وجوب الجلوس مبتنی بر این است که زمان (بعد الزوال) قید حکم لحاظ شود) به ایشان وارد نمی باشد:

زیرا اگر چه زمان در این قضیه (وطی الزوجه حرام زمان حیضها) و (الماء نجس زمان تغیّره) ظرف می باشد و لکن همین قضیه إنشائیه ای را می توان به دو صورت لحاظ نمود:

صورت أوّل: به عنوان قانون و مفاد کان تامّه؛

حدوث این قانون به حدوث شریعت اسلام و بقاء آن به عدم نسخ می باشد، که حال گفته می شود:

در شریعت اسلام این قانون (الجلوس واجب من طلوع الشمس) وجود دارد که زمان در این قانون ظرف حکم می باشد، و حال شکّ می باشد که غایت زمانی این حکم در این قانون که ظرف می باشد، آیا (إلی زوال الشمس) است یا (إلی غروب الشمس)؛ در این فرض قانون و قضیه إنشائیه مولی مردّد میان قانون مضیّق و قانون موسّع خواهد بود که حال این قانون به عنوان یک قانون و مجعول إنشائی لحاظ شده و گفته می شود: این قانون قبل از اسلام نبود، حال بعد از اسلام شکّ در وجود این قانون می باشد، پس استصحاب عدم این قانون جاری خواهد بود، که این همان استصحاب عدم جعل زائد می باشد.

و یا در مثال دیگر گفته می شود: قانون (الماء نجس من زمان تغیّره إلی زمان إتصاله بماء الکرّ) که شامل زمان زوال تغیّر نیز می شود، زمانی وجود نداشت، حال امروز نیز این قانون در اسلام نمی باشد، نه بالخصوص و نه بالعموم.

ص: ۴۶۲

صورت دوم: به عنوان وصف برای موضوع و یا متعلّق به نحو مفاد کان ناقصه؛

در این صورت حکم به عنوان وصف موضوع (مانند الماء) یا متعلّق لحاظ می شود که به حدوث آن حادث و با بقاء آن باقی می باشد؛ مانند نجاست که به حدوث تغیّر حادث و به بقاء آن باقی می باشد؛

حال در مثال وجوب جلوس گفته می شود:

جلوس متصف به وجوب قبل از زوال بود (کان الجلوس واجباً قبل الزوال) که زمان در این فرض نیز به عنوان ظرف لحاظ می شود، که حال بعد از زوال شکّ در وجوب جلوس می باشد، که استصحاب بقاء وجوب آن جاری می گردد، که نتیجه تعارض استصحاب عدم جعل با استصحاب بقاء وجوب خواهد بود.

و همچنین استصحاب عدم در عملیه الجعل نیز جاری می باشد، به این صورت که گفته شود:

این حکم (الجلوس واجب من طلوع الشمس إلی غروبها) در زمانی جعل نشده بود، پس در حال حاضر نیز جعل نشده است.

بنابراین حاصل جواب از اشکال شیخ این است که:

استصحاب عدم به لحاظ مجعول جاری نمی باشد، بلکه این استصحاب با فرض اینکه زمان ظرف حکم است، به لحاظ جعل جاری می گردد.

و أمّا این مطلب که آقای خوئی فرمودند:

(کلام در مقام در موردی است که زمان ظرف حکم باشد به اینصورت که حکم واحد باشد، نه در موردی که زمان قید حکم است که موجب إنحلال آن می گردد؛ در این فرض استصحاب به جهت قصور مقتضی جاری نخواهد بود؛ زیرا برای مثال حرمت وطی زوجه در حال حیض فردی غیر از حرمت وطی زوجه بعد از إنقطاع آن می باشد، بنابراین استصحاب آن استصحاب قسم ثالث خواهد بود که معتبر نیست)؛

ص: ۴۶۳

پاسخ اجمالی از این اشکال این است که:

قانون (وطی الزوجه حرام فی حال حیضها) اگر چه در مقام جعل و مجعول منحلّ می شود و لکن این قانون جعل و قانون واحد است که شکّ می باشد که این قانون آیا اینگونه است که (وطی الزوجه حرام فی حال حیضها إلی زمان إنقطاعها) و یا اینگونه است (وطی الزوجه حرام فی حال حیضها إلی زمان إغتسالها)، که حال عرف به همان وحدت جعل و قانون نظر می کند و می گوید: شکّ در بقاء همان حرمت وطی سابق دارم.

مرحوم امام اشکال مرحوم شیخ را پذیرفته و فرموده اند:

یا مستصحب الوجود (وجوب الجلوس قبل الزوال) و مستصحب العدم (عدم وجوب الجلوس بعد الزوال) در این دو استصحاب أمر واحد می باشند؛ این فرض معقول نیست؛ زیرا که یک چیز نمی تواند حالت سابقه آن وجودی و هم عدمی باشد.

و یا دو شیء مختلف می باشند؛ در این فرض جریان دو استصحاب هیچ اشکالی نخواهد داشت و هر دو بدون هیچ تعارض و تنافی جاری خواهند بود:

زیرا در استصحاب وجوب جلوس، زمان به عنوان ظرف لحاظ شده و وجوب مطلق جلوس که شامل زمان بعد از زوال نیز می باشد، ثابت می شود، نه وجوب جلوس مقیّد به بعد الزوال، و در استصحاب عدم وجوب جلوس، زمان به عنوان قید لحاظ شده و عدم وجوب جلوس مقیّد به بعد الزوال استصحاب شده و این عدم وجوب مقیّد نفی می شود، و نفی وجوب مقیّد با إثبات وجوب مطلق هیچ تنافی با یکدیگر ندارند، بنابراین این دو استصحاب معارض با یکدیگر نمی باشند.

و لکن این مطلب ناتمام است:

أوّلاً: حکم واحدی که زمان در آن به عنوان ظرف قرار داده شده است، دارای یک عالم جعل و یک عالم مجعول می باشد؛

گاهی عرف این حکم را به نحو مفاد کان تامّه لحاظ می کند که (هذا القانون لم یکن موجوداً ثمّ وُجد بعد تشریع الإسلام) و برای این قانون تا زمانی که نسخ نشود، وجود إعتباری قائل است و اگر چه در خارج این قانون موضوع پیدا نکند؛ حال به این لحاظ شکّ می شود که قانون چگونه می باشد: آیا قانون (الماء نجس فی زمان تغیره بالفعل) به نحو مضیّق می باشد و یا (الماء نجس من زمان حدوث تغیّره إلی أن یتصل بالکرّ سواء زال تغیّره أم لا) به نحو موسّع می باشد، که شکّ در حدوث این قانون دوم می شود و استصحاب عدم آن جاری می گردد.

و گاهی عرف محمول این قانون را به عنوان وصفی برای موضوع که با حدوث موضوع حادث و تا زمان بقاء موضوع باقی می ماند، لحاظ می کند که برای این وصف نیز یک وجود إعتباری قائل است؛ (این آب که تغیر پیدا کرد، نجس شد) که نجاست به عنوان وصف آب لحاظ می شود و حال شکّ در بقاء این وصف برای آب بعد از زوال تغیّر شده و استصحاب بقاء نجاست جاری می شود.

و به عبارت دیگر: موضوع در استصحاب بقاء مجعول اسم کان است: (کان الماء نجساً) و لکن موضوع در استصحاب عدم جعل شارع است: (لم یجعل الشارع هذا القانون و الآن نشکّ أنّه هل جعل الشارع هذا القانون الموسّع أم لا) که استصحاب عدم جعل این قانون جاری می گردد.

ثانیاً: این اشکال تعارض میان دو استصحاب در غیر مورد جعل و مجعول که أمر إعتباری می باشند، یعنی در أمور تکوینیه نیز قابل تصویر است:

گاه اینگونه لحاظ می شود که: (وطیء الزوجه کان مبغوضاً حین حیضها فلا یزال مبغوضاً إلی إغتسالها) که زمان در این قضیه مستصحبه به عنوان ظرف لحاظ شده است، که این بر وزان استصحاب مجعول خواهد بود.

و گاه اینگونه لحاظ می شود که: (وطیء الزوجه فی حال إنقطاع حیضها لم یکن مبغوضاً للمولی سابقاً و الآن کما کان) که زمان در این قضیه مستصحبه به عنوان قید لحاظ شده است، که این بر وزان استصحاب عدم جعل خواهد بود، که در نتیجه هر دو استصحاب با یکدیگر تعارض می کنند.

حال مرحوم شیخ می فرماید: (اگر زمان ظرف حکم باشد، نمی توان زمان را قید برای حکم شرعی قرار داد):

و لکن پاسخ این است که:

ما نمی گوئیم که زمان در جعل شارع قید است تا إفتراء علی الله لازم بیاید، بلکه می گوئیم: حکم مطلق شامل جمیع أحوال طبیعت می شود، بنابراین اگر شارع بفرماید: (وطیء الزوجه حرام من زمان حیضها إلی زمان إنقطاعها) و زمان را در عالم جعل و لحاظ ظرف قرار دهد، مکلّف با توجّه به این جعل می تواند اینگونه بگوید: (وطیء الزوجه فی الیوم الأوّل لحیضها حرام و وطیء الزوجه فی الیوم الثانی لحیضها حرام)؛ زیرا اگر چه اطلاق رفض القیود است و در جعل مولی تک تک این زمان ها به عنوان قید أخذ نشده است و لکن إنطباق مطلق بر افراد قهری است، بنابراین مجرّد لحاظ زمان توسّط شارع در عالم جعل به عنوان ظرف، موجب این نخواهد بود که لحاظ زمان در حال شکّ و قضیه استصحابیه به عنوان قید غلط باشد، بلکه صحیح است گفته شود: (وطیء الزوجه فی زمان حیضها حرام و مبغوض، و هل یکون وطیء الزوجه بعد إنقطاعها حراماً و مبغوضاً أم لا؟)؛ که در چنین فرضی هر دو استصحاب مقتضی جریان داشته و لکن به تناقض در مؤدّی با یکدیگر تعارض می کنند.

اشکال دوم:

مرحوم نائینی فرموده است:

استصحاب عدم الجعل برای نفی مجعول، أصل مثبت می باشد، چه جعل به معنای عملیه الجعل باشد و چه به معنای قضیه إنشائیه؛ مانند اینکه استصحاب عدم جعل نجاست برای آبی که تغیّر آن زائل شده است، جاری می شود و از آن نتیجه گرفته می شود که: پس آبی که تغیّر آن زائل شده است، نجس نیست!

توضیح مطلب:

اگر مراد استصحاب عدم عملیه الجعل باشد:

عملیه الجعل علّه الحکم است، مانند عملیه جعل و إنشاء النجاسه که علّت نجاست می باشد، و استصحاب عدم علّت به غرض نفی معلول از أوضح أنحاء أصل مثبت می باشد؛ مانند استصحاب عدم ریختن نفت در چراغ به غرض إثبات خاموشی آن.

و اگر مراد استصحاب عدم قضیه إنشائیه باشد؛

حکم إنشائی هیچ اثری بر آن مترتّب نیست که با استصحاب عدم آن نفی شود، بلکه تمام آثار عقلی و شرعی مترتّب بر حکم فعلی می باشد: زیرا منجّزیّت و معذریّت و وجوب اطاعت و حرمت معصیت از آثار عقلی حکم فعلی و مترتّب بر آن است: برای مثال: عقل حکم به لزوم اطاعت حکم إنشائی «المستطیع یجب علیه الحجّ» نمی کند و این حکم إنشائی بر شخصی که مستطیع نیست، عقلاً منجّر نیست. و آثار شرعیه نیز همینگونه است: اگر شارع بفرماید: «لا تصلّ فی الثوب النجس» تا زمانی که ثوب ملاقات با دم نکرده و نجس بالفعل نشده باشد، موضوع این خطاب نخواهد بود، بنابراین علم به حکم إنشائی هیچ اثری ندارد، فضلاً از وجود و عدم استصحابی آن.

و اگر گفته شود: استصحاب عدم حکم إنشائی موسّع و زائد (الماء نجس بعد زوال تغیره) جاری می شود و نتیجه آن این خواهد بود که (هذا الماء الّذی زال تغیّره لیس بنجس)؛ این مثبت خواهد بود: زیرا این قضیه إنشائیه کبرائی است که با موجود شدن صغرای آن، حکم فعلی مترتّب می شود و ترتّب اثر بر وجود کبری و صغری ترتّب عقلی است، نه شرعی، بنابراین اصل مثبت خواهد بود.

جواب؛

و لکن آقای خوئی از این اشکال دو جواب بیان نموده اند:

أوّل: جواب نقضی:

در موارد شکّ در نسخ اجماع بر استصحاب بقاء جعل و استصحاب عدم نسخ می باشد، در حالی که این جعل بعد از تحقّق موضوع اثر دارد، نه فی نفسه، در حالی که اگر استصحاب در حکم إنشائی بی اثر باشد و در نتیجه جاری نباشد، این استصحاب بقاء جعل نیز نباید جاری بشود.

دوم: جواب حلّی:

حکم إنشائی عین حکم فعلی است، نه دو چیز مختلف؛ (الجعل بمعنی الحکم الإنشائی هو المجعول): حکم إنشائی بعد از وجود موضوع حکم فعلی می گردد.

الأصول العملیه /الإستصحاب / اشکال تعارض أصل عدم الجعل و أصل عدم المجعول / جواب المحقق النائینی ۹۵/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه /الإستصحاب / اشکال تعارض أصل عدم الجعل و أصل عدم المجعول/ جواب المحقق النائینی

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم فاضل نراقی اشکال تعارض میان استصحاب عدم جعل و استصحاب بقاء مجعول را جاری ندانستند، و لکن مرحوم نائینی در جواب از این اشکال فرمودند: استصحاب عدم جعل مثبت می باشد.

مرحوم آقای نائینی در جواب از اشکال فاضل نراقی فرمودند:

استصحاب عدم جعل جاری نیست: چرا که هیچ اثری بر حکم إنشائی مترتّب نمی باشد و تمام آثار عقلی و شرعی مترتّب بر حکم فعلی است، نه حکم إنشائی:

زیرا حکم انشائی قضیه شرطیه است: مانند (إذا وجد المستطیع یجب علیه الحجّ) و تا مستطیع در خارج موجود نشود و وجوب حجّ بر او فعلی نشود، این حکم منجّزیت و لزوم اطاعت نخواهد داشت، بنابراین از جهتی استصحاب عدم جعل تا بقاء مجعول و وجوب فعلی را نفی نکند، اثر عملی ندارد و از جهت دیگر نفی مجعول با استصحاب عدم جعل زائد نیز مثبت می باشد: زیرا مجعول و حکم فعلی اثر مترتّب بر تحقّق کبری جعل و صغری آن است، مانند هر قضیه شرطیه دیگری؛ مثال: با ضمیمه کبری (إذا طلعت الشمس فالنهار موجود) و صغری (الشمس طالعه) نتیجه این خواهد بود که (فالنهار موجود)؛ پس وجود فعلی نهار لازم و مسبّب از دو چیز است: کبری و صغری، و ترتّب جزاء بر مجموع کبری و صغری ترتّب عقلی است، نه شرعی.

ص: ۴۶۸

در أحکام شرعیه نیز مآل جعل (حکم إنشائی) به قضیه شرطیه است؛ مانند (المستطیع یجب علیه الحجّ) که یعنی (إذا وجد المستطیع یجب علیه الحجّ) که با ضمیمه آن به (زید مستطیع) این نتیجه مترتّب می شود که: (فیجب علی زید الحجّ)؛ بنابراین إثبات وجود یا عدم جزاء با أصل جاری در کبری مثبت خواهد بود.

مرحوم آقای خوئی در ردّ بر این پاسخ فرمودند:

این اشکال صحیح نیست:

چرا که أوّلاً: به ایشان نقض می کنیم که:

اجماع بر جریان استصحاب عدم نسخ در موارد شکّ در نسخ می باشد و این استصحاب عباره أخری از استصحاب بقاء جعل است؛ حال اگر استصحاب عدم جعل اثر عملی ندارد و نفی مجعول با این استصحاب مثبت می باشد، این اشکال در مورد استصحاب بقاء جعل نیز جاری خواهد بود و إثبات وجود مجعول با این استصحاب مثبت خواهد بود.

ثانیاً: جعلِ به معنای حکم إنشائی با مجعول در وجود متحد و واحد می باشند و اختلاف جعل و مجعول از قبیل اختلاف ایجاد و وجود است که اختلاف میان آن دو إعتباری است که (الوجود هو الإیجاد و الإیجاد هو الوجود): گاه وجود منتسب به علّت شده و از حیث صدور از موجِد لحاظ می شود، در اینصورت «إیجاد» خواهد بود و گاه وجود فی حدّ نفسه لحاظ می شود، که «وجود» خواهد بود، و همچنین جعل و مجعول مانند مصدر و اسم مصدر که واحد می باشند؛ مثال: (شستن و شست و شو)؛ اگر این حدث از حیث صدور از فاعل لحاظ شود، «شستن» خواهد بود و اگر فی حدّ نفسه لحاظ شود، «شست و شو» خواهد بود.

ص: ۴۶۹

بنابراین حال که جعل و مجعول أمر واحد می باشند، دیگر استصحاب عدم جعل به غرض نفی مجعول أصل مثبت نخواهد بود.

و لکن به نظر ما هر دو اشکال ایشان ناتمام است:

أمّا جواب نقضی ایشان:

این جواب با مبانی خود ایشان سازگار نیست؛

زیرا یا مقصود ایشان موارد شکّ در نسخ شرعی است؛

مشهور در این موارد قائلند که نسخ، نسخ اثباتی است، نه نسخ ثبوتی؛ زیرا نسخ حقیقی به لحاظ عالم ثبوت مستلزم جهل در حقّ ذاتی باری تعالی می باشد که محال است، بنابراین نسخ شارع کاشف از ضیق حکم در مقام ثبوت از همان ابتدا می باشد. البته ما همانگونه که در بحوث فرموده اند، معتقدیم هیچ محذوری ندارد که حقّ تعالی حکم را به نحو مطلق جعل کند، در حالی که عالم به این است که این حکم ملاک مطلق ندارد و به زودی نسخ خواهد شد.

در این موارد مرحوم آقای خوئی بازگشت استصحاب بقاء جعل را به استصحاب در شبهات حکمیه، بلکه أسوء أنحاء استصحاب در شبهات حکمیه دانسته اند: زیرا در استصحاب در شبهات حکمیه وجود مجعول متیقّن الحدوث است و استصحاب بقاء مجعول مقتضی جریان دارد و لکن با استصحاب عدم جعل زائد تعارض دارد؛ مانند اینکه گفته می شود: (این آب دیروز که متغیّر بالفعل بود، نجس بود حال که در امروز تغیّر آن زائل شده است، استصحاب نجاست آن جاری است)، و لکن در مورد شکّ در نسخ استصحاب بقاء در مورد موضوعی که غرض إثبات آن است، مقتضی جریان ندارد؛

مثال: در عصر غیبت شکّ در نسخ قانون (السارق و السارقه فاقطعوا أیدیهما) می شود، حال نسبت به شخصی که در عصر غیبت سرقت کرده است، هم استصحاب عدم مجعول و هم استصحاب عدم جعل جاری می باشد: زیرا قبل از سرقت قطع دست این شخص واجب نبود، حال استصحاب عدم وجوب قطع ید او می شود، همانگونه که جعل نیز انحلالی است، بنابراین از ابتدا شکّ در حدوث جعل لزوم قطع دست سارق در زمان غیبت می باشد که استصحاب عدم این جعل جاری می شود، بنابراین استصحاب بقاء جعل وجوب قطع دست در این مورد صحیح نیست.

ص: ۴۷۰

بنـابراین آقای خوئی خود اجماع مـدّعی بر استصـحاب بقاء جعل در مورد شکّ در نسـخ را نقض نموده انـد، پس این اشـکال نقضی ایشان در مقام صحیح نخواهد بود، مگر اینکه جواب ایشان از باب جدل باشد.

و یا مقصود ایشان موارد شکّ در نسخ حقیقی در موالی عرفیه است؛

مانند اینکه مولی عرفی حکم را به نحو مطلق جعل می کند که باید دست دزد قطع شود و لکن بعد از گذشت زمانی تشخیص او و لو به لحاظ عنوان ثانوی تغییر می کند و این قانون را نسخ می کند؛

در این مورد اگر چه این نقض صـحیح است و استصـحاب بقاء جعل جاری می باشد و وجود مجعول (مانند وجوب قطع دست سارق) ثابت می شود و لکن محتمل است که محقق نائینی ملتزم به این نقض باشـند، بـدون اینکه از این إلتزام محـذوری برای ایشان لازم بیاید: زیرا محتمل است که دلیل جریان استصـحاب عدم نسخ بناء عقلاء باشد که در موارد شکّ در نسخ حقیقی یا عزل متولّی، عقلاء بناء بر اسـتمرار قانون سابق و ولایت متولّی سابق می گذارند، نه اینکه وجه این استصحاب خطاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» باشد که أصل مثبت آن حجّت نیست.

نکته:

مرحوم محقق عراقی نیز اشکال نقضی مذکور را در ردّ پاسخ مرحوم نائینی ذکر نموده اند.

حال در منتقی الأصول در پاسخ از این اشکال نقضی فرموده اند:

میان استصحاب عدم جعل و استصحاب بقاء جعل تفاوت می باشد:

زیرا ممکن است محقق نائینی از این نقض به اینصورت پاسخ دهد که:

استصـحاب وجود جعـل از آن جهت که استصـحاب وجودی است، به جعل حکم بازگشت می کنـد، بنابراین استصـحاب بقاء جعل به معنای جعل ظاهری این قانون مشکوک در زمان شکّ در جعل واقعی می باشد، و از آن جهت که جعل بدون مجعول معقول نیست، بنـابراین لازم خود این جعل ظاهری وجود مجعول می باشـد، نه لازم مستصـحب تا این استصـحاب مثبت باشـد؛ زیرا أصل مثبت آن است که مقصود ترتیب لازم واقع خود مستصحب باشد، نه لازم خود استصحاب؛ چرا که أماره بر این جعل ظاهری خود أماره بر ثبوت لوازم این جعل نیز می باشد، بنابراین صـحیحه زراره در مورد شکّ در بقاء جعل «السارق و السارقه فاقطعوا أیدیهما» هم دلالت بر جعل ظاهری این قانون و هم دلالت بر وجود مجعول برای آن می کند.

ص: ۴۷۱

و این بر خلاف استصحاب عدم جعل می باشد؛ زیرا لازم حکم و تعبّد به عدم جعل حکم و تعبّد به عدم مجعول نیست، بنابراین استصحاب عدم جعل به غرض نفی مجعول مثبت خواهد بود، همانگونه که واضح است که تعبّد به عدم جعل عین تعبّد به عدم مجعول و متحّد با آن نیست.

و لکن به نظر ما این فرمایش ناتمام است:

أوّلاً: اگر چه جعل ظاهری و استصحاب بقاء جعل مستلزم مجعول می باشد و لکن مستلزم مجعول ظاهری است، نه مجعول واقعی، و در مقام کلام در إثبات مجعول ظاهری نیست، بلکه در إثبات مجعول واقعی است و وجوب اطاعت و تنجّز مترتّب بر حکم واقعی فعلی و مجعول واقعی می باشد، در حالی که جعل ظاهری مجعول واقعی مشکوک را إثبات نمی کند مگر به نحو أصل مثبت. و أمّا مجعول و حکم ظاهری خود حکم نفسی نیست که موضوع لزوم اطاعت و عصیان و تنجّز و تعذّر باشد.

ثانیاً: این مطلب که استصحاب بقاء جعل به معنای جعل ظاهری است، مبتنی بر این است که مفاد استصحاب جعل حکم مماثل باشد، به اینکه برای مثال استصحاب به لسان حکم ظاهری بگوید: (السارق و السارقه فاقطعوا أیدیهما)، و این مبنی مورد پذیرش مرحوم نائینی نمی باشد: زیرا ایشان مفاد استصحاب را تعبّد به بقاء یقین می داند.

بنابراین به نظر ما هیچ تفاوتی میان استصحاب بقاء جعل و استصحاب عدم جعل نمی باشد و نقض مذکور به محقق نائینی وارد است و تنها جواب از آن همان است که در پاسخ از آن عرض کردیم.

أمّا جواب حلّی آقای خوئی:

اگر جعل و مجعول در وجود متحّد می باشند، پس چگونه اگر مجعول لحاظ شود، یقین به وجود سابق آن می باشد و اگر جعل لحاظ شود، یقین به عدم وجود سابق آن می باشد؟! شیء واحد نمی تواند هم حالت سابقه وجودیه و هم حالت سابقه عدمیه داشته باشد!!! بنابراین نمی تواند نسبت به شیء واحد هم استصحاب وجود و هم استصحاب عدم جاری شود.

بله، در توارد الحالتین از آن جهت که جهل به تاریخ می باشد، استصحاب وجود و عدم هر دو جاری می باشد.

و اگر گفته شود: از آن جهت که دو لحاظ است، دو استصحاب جاری می باشد؛

در پاسخ می گوئیم:

ممکن نیست در حالی که عرف خود إدّعاء وحدت می کند و جعل و مجعول را شیء واحد می داند، به آن به دو صورت و به دو لحاظ تصدیقی متضادّ نگاه کند و دو اثر مختلف بر آن مترتّب نماید؛ زیرا یکی از این دو لحاظ توهّم خواهد بود، نه نظر تصدیقی که عرف بپذیرد که حالت سابقه این شیء هم حالت وجود و هم حالت عدم است!

بنابراین جعل و مجعول دو شیء می باشند، پس استصحاب عدم جعل مثبت خواهد بود؛ زیرا جزاء غیر از قضیه شرطیه می باشد:

مثال: قضیه «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود» غیر از وجود فعلی طلوع شمس می باشد، به همین جهت این قضیه در هنگام شب نیز قابل بیان است و همواره صادق است، در حالی که جزاء «النهار موجود» در هنگام شب صادق نیست، پس وجود جزاء لازم کبری و صغری است، بنابراین چگونه می تواند عین آن باشد؟!

ص: ۴۷۳

الأصول العمليه/الإستصحاب /اشکال التعارض بین الإستصحابین فی الشبهات الحکمیه/ الجواب الثانی عنه ۹۵/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب /اشکال التعارض بین الإستصحابین فی الشبهات الحکمیه/ الجواب الثانی عنه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جواب دوم از اشکال فاضل نراقی بود که مرحوم نائینی فرمودند: استصحاب عدم الجعل أصل مثبت می باشد، بنابراین جاری نیست تا با استصحاب بقاء مجعول تعارض نماید.

فاضل نراقی در عوائد الأیام اشکال تعارض میان استصحاب بقاء مجعول و عدم جعل را مختصّ به شکّ در مقتضی می دانند و لکن در مورد شکّ در رافع این اشکال جاری نمی باشد: زیرا در این مورد حکم مجعولی است که اگر رافع نباشد، باقی خواهد بود (یبقی إلی الأبد لولا الرافع)، بنابراین در جعل این حکم شکّی نمی باشد و شکّ فقط در وجود رافع و مزیل است که استصحاب آن را نفی می کند.

و لکن ایشان در مناهج الأحکام این اشکال را در مورد شکّ در رافع نیز جاری دانسته اند: زیرا ایشان برای بیان این اشکال به شکّ در ناقضیّت مذی که از موارد واضح شکّ در رافع است، مثال زده اند.

در جواب از این اشکال تعارض وجوهی ذکر شد:

وجه دوم:

مرحوم نائینی فرمود:

اثر فقط مترتّب بر مجعول و عدم آن است و نفس جعل و عدم آن دارای اثری نمی باشد؛ زیرا

وجوب اطاعت و تنجّز از آثار مجعول و حکم فعلی است، نه از آثار جعل به معنای قضیه إنشائیه؛ مثل «إذا وجد المستطیع وجب علیه الحجّ» وجوب اطاعت و تنجز ندارد، مگر اینکه مکلّف مستطیع شده و حجّ بر او وجوب فعلی پیدا کند.

ص: ۴۷۴

بنابراین اگر مقصود از استصحاب عدم جعل، مجرّد نفی جعل باشد، این استصحاب اثر نداشته، پس جاری نخواهد بود، و اگر مقصود از آن نفی مجعول و حکم فعلی باشد، أصل مثبت خواهد بود.

و ما در تقویت و تتمیم این اشکال عرض می کنیم:

أمر از دو حال خارج نیست:

یا جعل و مجعول أمر واحد می باشند و یا متعدّد می باشند:

اگر أمر واحد می باشند؛

چگونه متصوّر است که شیء واحد دارای دو حالت سابقه متیقّنه متضادّ باشد: هم یقین سابق به وجود آن و هم یقین سابق به عدم آن باشد.

بله، در بحث توارد الحالتین که شکّ در متقدّم و متأخّر می باشد، چنین فرضی متصوّر است و لکن آن بحث دیگری است که ارتباطی به مقام ندارد.

و اگر متعدّد می باشند؛

باید نگاه کرد که اثر بر چه چیزی مترتّب می شود و کدام یک از جعل و مجعول موضوع وجوب اطاعت می باشند:

آیا اثر بر مجعول مترتّب می باشد و یا بر جعل و یا بر هر یک از جعل و مجعول به نحو انحلال و استقلال مترتّب می باشد؛

اگر اثر بر مجعول مترتّب می باشد، استصحاب عدم جعل به جهت عدم اثر جاری نخواهد بود، همانگونه که اگر اثر بر جعل مترتّب باشد، استصحاب مجعول جاری نخواهد بود، در حالی که بدون اشکال در نزد همگان مجعول دارای اثر می باشد و کسی در آن مناقشه نکرده است، بنابراین به طور قطع اثر بر مجعول مترتّب می باشد.

و اگر اثر هم مترتّب بر جعل و هم مترتّب بر مجعول باشد؛ در اینصورت هیچ تعارضی میان استصحاب بقاء مجعول و استصحاب عدم جعل نخواهد بود و هر دو جاری خواهند بود: زیرا یک فرد از وجوب اطاعت بر جعل مترتّب می باشد که با استصحاب عدم جعل این فرد نفی می شود و فرد دیگری از وجوب اطاعت بر مجعول مترتّب می باشد که با استصحاب بقاء مجعول ثابت می شود، بنابراین این دو استصحاب با یکدیگر تعارض نخواهند داشت.

بله، اگر وجود مجعول از آثار شرعیه جعل باشد، صحیح است که گفته شود: (استصحاب عدم جعل جاری می شود که اثر شرعی آن عدم مجعول است)؛

و لکن این مطلب صحیح نیست:

زیرا اگر جعل و مجعول دو أمر باشند، هیچ سببیّت شرعیه ای میان آن دو بر قرار نمی باشد و ترتّب مجعول بر جعل ترتّب عقلی است، نه شرعی، و إلّا اگر ترتّب مجعول بر جعل شرعی بود، باید استصحاب عدم جعل زائد بدون معارض جاری باشد، نه اینکه این استصحاب با استصحاب بقاء مجعول تعارض کند که مدّعای فاضل نراقی است. بنابراین با استصحاب عدم جعل وجود مجعول نفی نمی شود تا وجوب اطاعت مترتّب بر وجود مجعول با این استصحاب نیز نفی شود.

محقق عراقی در اشکال به محقق نائینی فرموده است:

أوّلاً: جعل و مجعول در وجود متحّد می باشند، مانند اتّحاد إیجاد و وجود.

و لکن در اشکال به این مطلب عرض کردیم که؛ چگونه ممکن است که شیء واحد دو حالت سابقه متیقّنه متضادّ داشته باشد؟!

ثانیاً: هر جعلی دارای مجعولی می باشد؛ زیرا جعل بدون مجعول معقول نمی باشد، پس جعل ظاهری دارای مجعول ظاهری و جعل واقعی دارای مجعول واقعی می باشد، بنابراین ترتّب مجعول بر جعل لازم خصوص واقع نیست تا استصحاب عدم جعل به غرض نفی مجعول أصل مثبت باشد، بلکه مجعول لازم عقلی أعمّ از جعل واقعی و جعل ظاهری است و در هر موردی که لازم عقلی لازم أعمّ از حکم واقعی و ظاهری باشد با أصلی که حکم ظاهری را ثابت می کند، لازم آن نیز ثابت می شود؛ چرا که این لازم عقلی أعمّ، لازم أماره خواهد بود؛

بنابراین در مثل شکّ در نسخ که صحیحه زراره در مرحله جعل جاری شده و بقاء جعل را ثابت می نماید، لازم عقلی این جعل وجود مجعول می باشد که آن نیز ثابت می گردد، بدون این که استصحاب بقاء جعل أصل مثبت باشد.

و این مانند نفس وجوب اطاعت است که از آثار خصوص واقع نمی باشد، بلکه از آثار أعمّ از واقع و ظاهر و حکم واقعی و حکم ظاهری است و حکم ظاهری نیز دارای وجوب اطاعت می باشد، بنابراین ترتّب وجوب اطاعت بر استصحاب أصل مثبت نخواهد بود.

و لکن این اشکال دوم ایشان نیز ناتمام است:

اگر چه صحیح است که هیچ جعلی از جمله جعل ظاهری بدون مجعول ممکن نیست و لکن برای مثال هنگامی که در مورد شکّ در نسخ استصحاب بقاء جعل جاری می شود، مکلّف تعبّد به وجود جعل شده و بقاء جعل واقعی در ظاهر یا یقین به بقاء آن (بنابر اختلاف مسلک در مفاد استصحاب) جعل می شود، بنابراین مجعول این استصحاب و جعل ظاهری همان مستصحب و بقاء آن خواهد بود، پس مجعول و متعبّد به در جعل ظاهری نفس بقاء الجعل می باشد، نه ثبوت مجعول واقعی بعد از تحقّق موضوع آن؛

مثال: استصحاب بقاء جعل «السارق و السارقه فاقطعوا أیدیهما» جاری شده و بقاء آن جعل ظاهری می شود، که مجعول ظاهری در این استصحاب و متعبّد به آن بقاء هذا الجعل می باشد، نه وجوب فعلی واقعی قطع ید سارق بعد از وجود سارق در خارج.

و حال در استصحاب عدم الجعل نیز مجعول ظاهری عدم الجعل خواهد بود، نه عدم المجعول.

و این مانند علم به تلازم زید و عمرو در سابق در دخول در مجلس می باشد که حال با ورود زید به مجلس شکّ در ورود عمرو می شود؛ در این فرض استصحاب تلازم آن دو و قضیه شرطیه (کلّ ما جاء زید یکون عمرو معه) می شود و لکن مجعول ظاهری و متعبّد به این استصحاب جعل بقاء ملازمه میان آن دو (وجود موضوع و ترتّب حکم) می باشد، نه ورود فعلی عمرو همراه با ورود زید، بنابراین إثبات وجود فعلی عمرو با استصحاب بقاء ملازمه و با این مجعول ظاهری مذکور مثبت می باشد.

مرحوم آقای صدر و آقای سیستانی در مقام مطالبی را با مقداری تفاوت بیان نموده اند که عبارت دیگری از کلام محقق نائینی می باشد؛

آقای صدر در بحوث فرموده اند:

در خارج اینگونه نیست که دو فعل باشد که از مولی صادر شده است؛ به اینصورت که مولی هنگامی که می فرماید: «إذا تغیّر الماء تنجّس» و یا «إذا وجد المستطیع وجب علیه الحجّ» و یا «إذا سرق السارق وجب قطع یده» دو فعل از او به نام جعل و مجعول صادر شده باشد! بلکه آنچه در خارج از مولی صادر می شود، یک فعل می باشد و لکن این فعل واحد را می توان به دو گونه لحاظ نمود؛ لحاظ عقلی و لحاظ عرفی؛

توضیح مطلب:

در صفات نفسانیه ذات إضافه مانند علم یک أمر نفسانی و یک أمر خارجی وجود دارد:

در مثل علم یک صورت ذهنیه در نفس می باشد که از نظر عقل این صورت معلوم بالحمل الشایع می باشد که معلوم بالذات نامیده می شود، که این معلوم با علم و نفس عالم إتّحاد دارد. و لکن از نظر عرفی معلوم همان خارج است که معلوم بالعرض می باشد و صورت ذهنیه به هیچ وجه لحاظ نمی شود. و اینکه عنوان «معلوم» نام برده شود و هم معلوم بالذات و هم معلوم بالعرض لحاظ شود، این تهافت در لحاظ در زمان واحد خواهد بود که صحیح نیست.

ص: ۴۷۸

در مثـل حبّ نیز یک صورت ذهنیه می باشـد که از نظر عقل این صورت ذهنیه محبوب می باشـد، که محبوب بالـذات است و لکن وجود خارجی این صورت محبوب عرفی است که محبوب بالعرض می باشد.

حال در مورد حکم و جعل نیز همین مطلب جاری می باشد:

مولی هنگامی که «إذا وجد المستطیع وجب علیه الحجّ» را إنشاء می کند:

در نفس مولی یـک عملیه الجعل حادث می شود که از أمور ذات اضافه است؛ چرا که جعل بـدون مجعول امکان نـدارد، حال آنچه از نظر تصدیقی عقل به حمل شایع مجعول می باشد، همان صورت ذهنیه «المسـتطیع» و «وجوب الحجّ علیه» می باشد که به مجرّد عملیه الجعـل در ذهن مولی موجود می شود و بـا إنتهـای عملیه الجعل معـدوم می گردد و دیگر بقائی نـدارد، که این مجعول بالـذات است که با عملیه الجعل متّحد و عین آن می باشد؛ یعنی آنچه در نفس مولی است أمر واحدی است که آن را هم می توان جعـل نامیـد و هم می توان مجعول نامیـد، و لکن عرف همانگونه که معلوم بالـذات را معلوم و محبوب بالـذات را محبـوب نمی دانـد، این مجعول بالـذات را نیز مجعول و حکم نمی دانـد، بلکه از نظر تصوّری عرف حکم و مجعول همـان أمر وهمی إعتبـاری است که بـا وجود مسـتطیع در خـارج حـادث می شود و آن «وجوب الحـجّ» می باشـد که با وجود مسـتطیع در خارج حادث و با بقاء آن باقی می باشد، که این مجعول بالعرض نامیده می شود.

حال در بحوث فرموده اند:

آنچه دارای حـدوث و بقاء و از نظر عرف ملحوظ می باشـد و موضوع آثار است، مجعول بالعرض می باشـد، بنابراین در بحث استصـحاب باید همین مجعول بالعرض لحاظ شود و به همین جهت است که تا به حال کسی در جریان استصحاب بقاء مجعول اشکال ننموده است، و لکن مجرّد لحاظ عقلی مجعول بالـذات عرفی نمی باشـد، همانگونه که این لحاظ عقلی در کنار لحاظ عرفی موجب تهافت در لحاظ می باشد، بنابراین جمع میان این دو لحاظ نیز صحیح نخواهد بود.

حال در مثل «الماء إذا تغيّر ينجس»؛ از نظر عرف مجعول وصفی از أوصاف موضوع است که با حدوث موضوع حادث شده و با بقاء آن باقی می ماند، که آن نجاست می باشد که این مجعول بالعرض که از أوصاف موضوع است، حالت سابقه وجودیه دارد، نه حالت سابقه عدمیه؛ زیرا که این آب در زمانی که متغیّر بود، متصف به نجاست بود، پس صحیح نیست که گفته شود: (آب در حالی که تغیّر آن زائل شده است، یک زمانی نجس نبود) تا استصحاب عدم آن جاری شود.

و به عبارت دیگر: مراد از استصحاب عدم الجعل یا استصحاب عدم المجعول بالذات است یا استصحاب عدم المجعول بالعرض است: استصحاب عدم المجعول بالذات از آن جهت که موضوع اثر و عرفی نمی باشد، جاری نیست و استصحاب عدم مجعول بالعرض نیز به جهت اینکه حالت سابقه وجود مجعول است، نه عدم، جاری نمی باشد.

الأصول العمليه /الإستصحاب/ اشكال تعارض استصحاب بقاء المجعول و عدم الجعل /جواب سيد الصدر عن الإشكال ۹۵/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العمليه /الإستصحاب/ اشكال تعارض استصحاب بقاء المجعول و عدم الجعل /جواب سيد الصدر عن الإشكال

مرحوم آقای صدر و آقای سیستانی در پاسخ از اشکال فاضل نراقی جوابی را بیان نموده اند، که ما این جواب را به جهت تشابه در ضمن جواب مرحوم نائینی از این اشکال مطرح کردیم، هر چند مرحوم آقای صدر به جواب مرحوم نائینی ایراد گرفته است:

مرحوم نائینی فرمود:

أرکان استصحاب در جعل و مجعول هر دو تامّ می باشد و لکن استصحاب در جعل اثر عملی ندارد: زیرا جعل یعنی قضیه حقیقیه إنشائیه مانند (إذا وجد المستطیع وجب علیه الحجّ) که مفاد آن حکم به وجوب حجّ علی تقدیر وجود الإستطاعه می باشد، که أرکان استصحاب در این جعل تمام است و لکن از آن جهت که استصحاب عدم این قضیه شرطیه اثر عملی ندارد، این استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا آنچه موضوع اثر و منجّزیّت و وجوب اطاعت می باشد، مجعول و حکم فعلی است به اینکه بالفعل بر مستطیعِ در خارج حجّ واجب باشد.

ص: ۴۸۰

و لکن مرحوم آقای صدر بر این مطلب اشکال نموده و فرموده اند:

أرکان استصحاب در مورد جعل تمام نمی باشد، نه اینکه اشکال مجرّد عدم ترتّب اثر عملی بر آن باشد.

توضیح مطلب:

ایشان معتقدند که: موضوع منجّزیّت عبارت از کبری جعل و تحقّق موضوع آن در خارج می باشد؛ برای مثال: اگر بدانیم که

شارع به نحو قضیه شرطیه فرموده است: «إذا وجد المستطیع وجب علیه الحجّ» و علم به استطاعت خود نیز پیدا کنیم، در اینجا علم به کبری جعل و تحقق موضوع آن برای حکم عقل به منجّزیّت کافی است، به همین جهت ایشان معتقدند که استصحاب عدم جعل از آن جهت که یک جزء از موضوع منجّزیّت را نفی می کند، دارای اثر می باشد، همانگونه که استصحاب بقاء کبری جعل در موارد شکّ در نسخ به ضمیمه تحقّق صغری و موضوع، موضوع منجزیّت را إثبات می کند.

و لکن ایشان برای جعل دو معنی متصوّر می داند؛

در یک معنی جعل مغایر با مجعول می باشد که أرکان استصحاب در آن تمام نیست و به معنای دیگر جعل عین مجعول می باشد که أرکان استصحاب در آن تمام است؛

به عبارت دیگر؛ می توان به جعل به دو گونه نگاه نمود:

برای مثال: هنگامی که پیامبر صلّی الله علیه و آله فرمود: «یجب الحجّ علی المستطیع» و این إعتبار و إنشاء از او صادر شد:

گاه به این إعتبار که در نفس پیامبر موجود می شود، بما هو صفه حادثه فی نفس النبیّ صلّی الله علیه و آله نگاه می شود؛ در اینصورت این إعتبار به حمل شایع مصداق جعل است که در یک لحظه در نفس نبیّ أکرم حادث شد و سپس منعدم شد، که موضوع این جعل عنوان ذهنی «المستطیع» می باشد که جعل در نفس پیامبر عارض بر این صورت ذهنیه است.

و گاه به این إعتبار و مفهوم به حمل أوّلی نگاه شـده و گفته می شود: «وجوب الحجّ علی المسـتطیع الخارجی»، که این مجعول بـالعرض است که ملحوظ عرف می باشـد؛ زیرا عرف نظر به وجود ذهنی بمـا هو موجود ذهنی نمی کنـد، بلکه آن را فـانی در خارج می بیند، به همین جهت به این لحاظ «وجوب الحجّ» وصف مسـتطیعِ موجود در خارج می باشد که با حدوث آن حادث می شود و با بقاء آن باقی می ماند.

ایشان معتقدند که این تعدّد لحاظ در تمام أمور ذهنیه وجود دارد؛

برای مثـال: امروز بـارش بـاران در روز جمعه تصوّر می شود؛ اگر به حمل شایع به این تصوّر نگاه شود، این تصویر یک وجود ذهنی است که الآـن در ذهن وجود دارد و قائم به نفس می باشـد و این تصویر متصوّر بالـذات می باشـد، و لکن اگر به عنوان «نزول المطر یـوم الجمعه» حمـل أوّلی نگـاه شـود، نه بمـا هـو صـوره ذهنیه فی النفس، گفته می شـود: (نزول المطر یوم الجمعه مبـارک للزائرین). و همچنین است تصوّر عنوان «شـریک البـاری»؛ این تصویر و عنوان «شـریک الباری» به حمل شایع مصـداق یک وجود ذهنی است که مخلوق خداوند است و لکن به حمل أوّلی شریک الباری خواهد بود، نه مخلوق خداوند.

حال آقای صدر می فرماید:

جعـل به حمـل شـایع که قـائم به نفس نـبیّ أکرم می باشـد، أصـلاً مورد لحـاظ عرف نیست و عرف آن را به عنوان حکم نمی بینـد،همانگونه که عرف معلوم بالذات و محبوب بالذات را معلوم و محبوب نمی داند، بنابراین أرکان استصـحاب در این جعل تمـام نمی باشـد، و لکن جعل و حکم به حمل أوّلی همان است که وصف موضوع خارجی دیـده می شود که با مجعول متحّد می باشـد؛ عرف «وجوب الحـجّ» را وصـفی می دانـد که بر مسـتطیعِ خـارجی عارض می شود و گفته می شود: (او هنگامی که مسـتطیع شـد، واجب الحـجّ شـد و تا مسـتطیع می باشد، استصـحاب می شود که هنوز واجب الحجّ هست). و این جعل به حمل أوّلی با مجعول تقابلی نـدارد، بنابراین معقول نیست که دو استصـحاب جاری شود؛ استصـحاب بقاء مجعول و استصـحاب عدم جعل زائد!

به همین جهت عرف اگر در أصل حدوث جعلی شکّ کند، استصحاب عدم جعل جاری می شود: مانند شکّ در نجاست آبی که به سبب مجاورت با نجس متغیّر می شود، که استصحاب عدم جعل نجاست برای این آب جاری می شود، و لکن تحقیق این جعل و استصحاب عدم آن به این معنی است که: در زمانی (قبل از اسلام) آب متغیّر به مجاورت نجس، نجس و متّصف به نجاست نبود، حال که بعد از اسلام شکّ در إتّصاف آن به نجاست می شود، استصحاب عدم إتّصاف الماء المتغیّر بمجاوره النجس بکونه نجساً جاری می شود، که این عدم جعل به معنای دوم (وصف موضوع خارجی) و عین مجعول می باشد، و در جریان این استصحاب و لحاظ یقین و شکّ نیازی به وجود آب متغیّر به مجاورت نجس در خارج نمی باشد، بلکه یقین و شکّ به لحاظ قبل الشرع و بعد الشرع می باشد، نه بلحاظ آب متغیّر در خارج.

و لکن اگر حالت سابقه آبی نجاست باشد، مانند آبی که به ملاقات با نجس متغیّر شده و سپس تغیّر آن بنفسه زائل شده است؛ در اینصورت استصحاب عدم جعل به معنای دوم صحیح نیست، به اینکه گفته شود: (در زمانی آبی که بنفسه تغیّر آن زائل شده است، نجس نبود)؛ این مطلب کذب است؛ زیرا این آب در زمان سابق که متغیّر بالفعل بود، نجس و متّصف به نجاست بود، بنابراین حال که جعل عین مجعول و وصف موضوع خارجی می باشد، حالت سابقه إتّصاف است، نه عدم إتّصاف، بنابراین باید إتّصاف به این وصف استصحاب شود، نه عدم إتّصاف، پس استصحاب بقاء جعل به معنای مذکور جاری خواهد بود، و استصحاب عدم جعل نجاست برای این آب، به لحاظ جعل به حمل شایع می باشد که لحاظ آن عرفی نیست و نباید به جعل به این لحاظ که خارج از طور فهم عرف است، نگاه کرد، بنابراین جاری نخواهد بود.

البته باید توجّه داشت:

مرحوم آقای صدر که می فرمایند: «لا حقیقه وراء الجعل و تحقّق موضوعه» به معنای إنکار این مطلب نیست که: از نظر عرف بعد از تحقّق موضوع جزئی در خارج حکم جزئی حادث می شود؛

به این معنی که: حکم و مجعول یا کلّی است و یا جزئی؛

مجعول کلّی آن است که با تشریع حادث می شود و در حدوث آن نیاز به وجود موضوع در خارج نمی باشد: مانند «الماء المتغیّر نجس» که به مجرّد تشریع پیامبر حادث شد و اگر چه در آن زمان در خارج آب متغیّر وجود نداشت.

مجعول جزئی آن است که به حدوث موضوع جزئی در خارج حادث می شود و با بقاء آن باقی می ماند: مانند اینکه بعد از گذشت ۱۴۰۰ سال از صدر اسلام و تشریع «الماء المتغیّر نجس» آب داخل حوض در این خانه امروز ملاقات با نجس می کند، که به نظر عرف این آب امروز نجس شد و دیروز نجس نبود.

و آقای صدر وجود این حکم جزئی را از نظر عرفی قبول دارند و به همین جهت در مورد شکّ در حدوث حکم جزئی که شکّ در کبری جعل نمی باشد، استصحاب عدم حکم جزئی را جاری می دانند، و لکن ایشان معتقدند که جعل عین مجعول کلّی و متّحد با آن است، همانگونه که مجعول کلّی با مجعول جزئی به نحو إتّحاد کلّی و جزئی و إتّحاد عنوان و معنون متّحد می باشد و رابطه مجعول کلّی با أحکام جزئی را رابطه کلّی و فرد می داند، نه رابطه لازم و ملزوم و رابطه سبب و مسبّب، بنابراین صحیح است که گفته شود: «لا حقیقه وراء الجعل و تحقّق الموضوع».

ص: ۴۸۴

با این تقریب برخی از اشکالاتی که بر ایشان مطرح شده است، بر طرف می شود:

از جمله اینکه در کتاب أضواء و آراء در اشکال به ایشان گفته شده است:

اگر جعل عین مجعول و استصحاب در جعل همان استصحاب در مجعول می باشد و استصحاب عدم جعل جاری نمی باشد، پس چگونه استصحاب عدم جعل در مورد شکّ در حدوث جعل جاری می شود؟! مانند شکّ در نجاست آب متغیّر به مجاورت نجس که استصحاب عدم جعل نجاست آن جاری می شود، پس جریان این استصحاب نشانگر این است که استصحاب عدم جعل عرفی است، پس صحیح نیست که گفته شود: استصحاب عدم جعل عرفی نمی باشد!

پاسخ این اشکال این است که:

آقای صدر استصحاب عدم جعل به معنای استصحاب عدم مجعول کلّی را عرفی می داند و لکن مجعول کلّی را إتّصاف الموضوع الکلّی بالحکم الکلّی می داند، به این صورت که گفته می شود: (آب متغیّر به مجاورت نجس قبل از شرع نجس نبود و حال بعد از شرع شکّ در نجاست آن شده است، پس استصحاب عدم إتّصاف این آب به نجاست جاری می شود)، پس استصحاب در جعل و مجعول یعنی استصحاب در مرحله إتّصاف موضوع به حکم؛ حال اگر حالت سابقه این موضوع کلّی عدم إتّصاف باشد، استصحاب عدم إتّصاف آن جاری می شود و لکن اگر حالت سابقه این موضوع کلّی إتّصاف باشد، استصحاب عدم إتّصاف جاری نخواهد بود.

نکته:

مرحوم آقای صدر در تکمیل کلام خود فرموده اند:

اگر این مطالب ما مورد پذیرش قرار نگیرد و گفته شود: از نظر عرف جعل با مجعول مغایر می باشد، در پاسخ می گوئیم: شکّی در منجزیّت مجعول و حکم فعلی نمی باشد، بنابراین منجّزیّت و وجوب اطاعت هم اثر جعل و هم اثر مجعول خواهد بود، بنابراین استصحاب عدم جعل فقط آن فرد از منجزیّت را که مترتّب بر جعل می باشد، نفی می کند، نه فرد دیگر از منجزیّت را که مترتّب بر مجعول می باشد، و استصحاب عدم جعل به غرض نفی مجعول و اثر مترتّب بر آن نیز مثبت می باشد، بنابراین هیچ تنافی و تعارضی میان استصحاب عدم جعل

ص: ۴۸۵

و لکن به نظر ما این فرمایشات آقای صدر تمام نیست:

اشکال أوّل:

آنچه عرف آن را لحاظ نمی کند، مجعول بالذات می باشد و لکن عرف عملیه الجعل را لحاظ می کند؛ یعنی عرف می بیند که مولی نجاست را برای ماء متغیّر جعل نمود و لکن گمان می کند که این جعل به مجعول بالعرض تعلّق گرفته است؛ همانگونه که در علم و معلوم بالذات، عرف علم مکلّف را لحاظ می کند و لکن گمان می کند که این علم تعلّق به خارج دارد و معلوم بالذات را لحاظ نمی کند، نه اینکه علم را لحاظ نکند، و در حبّ و محبوب بالذات نیز حبّ را لحاظ می کند و حبّ به محبوب را می بیند و لکن محبوب را در خارج می بیند و محبوب بالذات را نمی بیند، نه اینکه حبّ را نبیند.

بنابراین حال که عملیه الجعل ملحوظ عرف می باشد، صحیح است که استصحاب در آن جاری شده و گفته شود: (زمانی شارع نجاست را برای آبی که تغیّر آن زائل شده است، جعل نکرده بود، الآن نیز جعل نکرده است). و از نظر عرف استصحاب عدم عملیه الجعل به غرض نفی مجعول أصل مثبت نمی باشد؛ زیرا استصحاب عدم عملیه الجعل مانند استصحاب عدم تکوّن این بچه از این زن به غرض نفی ولدیّت آن برای این زن می باشد که از نظر عرف عدم تکوّن این بچه از این زن عین نفی ولد بودن آن برای این زن می باشد.

گفته نشود: عملیه الجعل علّت برای مجعول است و استصحاب عدم علّت برای نفی معلول از أوضح أنحاء أصل مثبت است؛

ص: ۴۸۶

زیرا در پاسخ می گوئیم: علّت مجعول جاعل که حق تعالی است، می باشد، نه عملیه الجعل؛ زیرا از نظر عرف عملیه الجعل فعل صادر من المولی است که این علّت مجعول نیست.

الأصول العملیه /الإستصحاب /جواب السید الصدر عن الإشکال/ الإشکال علی جواب السید ۹۵/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الأصول العملیه /الإستصحاب /جواب السید الصدر عن الإشکال/ الإشکال علی جواب السید

آقای صدر فرمودند:

جعل دارای یک لحاظ عقلی و یک لحاظ عرفی است؛ در لحاظ عقلی مجعول بالذات که یک وجود ذهنی قائم به نفس مولی است، دیده می شود و در لحاظ عرفی جعل به عنوان یک حکمی که برای موضوع خارجی ثابت است، دیده می شود، که در این لحاظ جعل با مجعول متحد است، پس حالت سابقه در مثل آبی که تغیّر آن زائل شده است، ثبوت مجعول و إتّصاف به نجاست می باشد، بنابراین استصحاب عدم جعل در این مورد معنی نخواهد داشت.

نکته:

اصطلاح «جعل» و «مجعول» در کلمات بسیار مختلف است و برای تشخیص مراد هر شخص از این دو اصطلاح باید به ادبیّات و اصطلاح او توجّه داشت:

مرحوم آقای صدر که می فرماید: (جعل و مجعول به نظر عرفی متحد می باشد)؛ مراد ایشان از «مجعول» مجعول کلّی است که مرحوم نائینی از آن به حکم إنشائی و جعل تعبیر می نماید، و لکن مراد مرحوم نائینی از «مجعول» حکم جزئی است که بعد از وجود موضوع در خارج حادث می شود.

و گاهی مراد از «جعل» عملیه الجعل می باشد؛ مانند این کلام محقق عراقی و مرحوم آقای خوئی که در اشکال به محقق نائینی فرمودند: (نسبت جعل و مجعول نسبت إیجاد و وجود است) و یا آقای خوئی به نحو صریح می فرماید: (إعتبار و جعل نفسانی مانند تصوّر می باشد؛ همانگونه که تصوّر گاهی به أمر استقبالی تعلّق می گیرد: مانند تصوّر «مجیء زید یوم الجمعه» که تصوّر فعلی است و لکن متصوّر استقبالی است، جعل نیز گاه به أمر استقبالی تعلّق می گیرد که جعل فعلی و لکن مجعول آن استقبالی خواهد بود: مانند جعل «وجوب إکرام زید عقیب مجیئه» که جعل فعلی است و لکن مجعول آن استقبالی است)؛

ص: ۴۸۷

واضح است که مراد عملیه الجعل است که فعلی است، نه حکم إنشائی: زیرا رابطه حکم إنشائی با حکم جزئی رابطه إیجاد و وجود و یا تصوّر و متصوّر نیست، و غایت أمر این است که گفته شود: حکم جزئی و فعلی همان حکم إنشائی به ضمیمه تحقّق موضوع است.

بنابراین در اشکال به هر شخص باید اصطلاح او را در نظر گرفت، بنابراین با توجّه به اینکه مراد محقّق نائینی از «جعل» قضیه إنشائیه و حکم إنشائی است، صحیح نیست که در اشکال به ایشان گفته شود: (جعل و مجعول متّحد می باشند و رابطه آن دو رابطه إیجاد و وجود است) در حالی که این اشکال مبتنی بر جعل به معنای عملیه الجعل است!

نکته:

مرحوم آقای صدر گاهی منکر مجعول جزئی است و می فرماید: (وراء جعل و کبری مجعول چیز دیگری نمی باشد). و لکن ایشان در کتاب بحوث در بحث استصحاب/۱۴۷ فرموده اند: (مقصود ما از این مطلب این است که در عالم تکوین هنگام تحقق موضوع چیزی حادث نمی شود)؛

طبق این کلام دانسته می شود که ایشان در قول به حکم جزئی با دیگران اختلافی ندارند: زیرا آنان نیز که قائل به حکم جزئی می باشند، چنین إدّعائی ندارند، بلکه مقصود آنان این است که حکم جزئی بعد از تحقّق موضوع یک وجود إعتباری عرفی دارد.

ما اشکالاتی را به جواب آقای صدر وارد دانستیم:

اشکال أوّل:

شما فرمودید: (جعل به معنای مجعول بالذات مورد لحاظ عرف نیست که استصحاب در آن جاری شود و آنچه از جعل ملحوظ عرف است، مجعول کلّی و بالعرض است که حالت سابقه آن وجود است، نه عدم، بنابراین در مقام فقط استصحاب بقاء جاری خواهد بود)؛ در حالی که اشکال به ایشان این است که: عرف اگر چه مجعول بالذات را مجعول نمی داند و لکن جعل (عملیه الجعل) را لحاظ می کند و گمان می کند که به مجعول بالعرض تعلّق گرفته است و می گوید: (مولی حکم کلّی را جعل نمود)، همانگونه که عرف إراده را لحاظ می کند و لکن گمان می کند که این إراده به شرب الماء در خارج تعلّق گرفته است، در حالی که صورت ذهنیه شرب الماء مراد بالذات است که ملحوظ عرف نیست، بلکه عرف می گوید: (مولی شرب الماء خارجی را إراده کرده است)؛

حال اگر رابطه عملیه الجعل با مجعول نسبت علّت و معلول باشد، در اینصورت استصحاب عدم عملیه الجعل به غرض نفی مجعول مثبت خواهد بود، و لکن به نظر صحیح رابطه عملیه الجعل و مجعول رابطه إیجاد و وجود است؛

مثال: صاحب طعام در نفس خود نسبت به أکل زید از این طعام در هنگام گرسنگی إحداث رضایت می کند، که رابطه این إحداث رضا با رضای این شخص در زمان أکل زید از این طعام در هنگام گرسنگی، نسبت علّت و معلول نیست و این عملیه إحداث الرّضا علّت رضا نمی باشد، بلکه إیجاد آن می باشد؛

در مقام نیز عملیه جعل «الماء المتغیّر نجس» به معنای إحداث إعتباری نجاسه الماء عند التغیّر می باشد و إحداث یعنی إیجاد و لکن مراد إیجاد إعتباری است، نه إیجاد تکوینی؛ زیرا اگر چه جعل أمر تکوینی است و متعلّق بالذات آن نیز مجعول تکوینی است و لکن عرف این جعل را متعلّق به مجعول بالعرض که أمر إعتباری است، می داند و مجعول عرفی وجود تکوینی ندارد تا إیجاد آن تکوینی باشد، بنابراین حال که نسبت میان عملیه الجعل و مجعول نسبت إیجاد و وجود می باشد، این عملیه الجعل با مجعول عرفی و حکم متّحد خواهد بود و سنخ آن دو سنخ علّت و معلول نیست که نفی مجعول به نفی جعل مثبت باشد، بنابراین استصحاب بقاء نجاست آبی که تغیّر آن زائل شده است، با استصحاب عدم عملیه جعل النجاسه برای این آب تعارض می کند.

اشکال دوم:

از نظر عرف می توان نفس مجعول کلّی «کون الماء نجساً حین تغیره» را به دو صورت لحاظ نمود؛

ص: ۴۸۹

صورت أوّل: لحاظ مجعول به نحو کان ناقصه؛

به اینصورت که نجاست به عنوان وصف آب لحاظ شود که به حدوث تغیّر آب حادث می شود؛ (إتّصاف الماء عند تغیّره بالنجاسه).

مجعول طبق این صورت یکی از أوصاف موضوع (آب) خواهد بود، به این معنی که آب دارای أوصافی مثل سیلان است که یکی از أوصاف آن نجاست عند التغیّر است که وصف شرعی است، بنابراین موطن مجعول به مفاد کان ناقصه اوصاف موضوع می باشد.

مجعول طبق این لحاظ دارای حالت سابقه وجودیه می باشد: زیرا که این آبی که تغیّر آن زائل شده است، در زمانی که متغیّر بالفعل بود، متّصف به نجاست بود، بنابراین حال که شکّ در بقاء إتّصاف آن به نجاست می شود، استصحاب بقاء آن جاری می گردد.

صورت دوم: لحاظ مجعول به نحو کان تامّه؛

به اینصورت که مجعول به نحو وجود بسیط لحاظ شود و گفته شود: (در شرع اسلام در زمانی قانون موسّع «الماء المتغیّر نجس إلی زوال تغیّره بالإتصال إلی الکرّ» که شامل الماء الّذی زال تغیّره بنفسه نیز می باشد، وجود نداشت، حال اگر چه یقین به وجود قانون مضیّق «الماء المتغیّر بالفعل نجس» می باشد و لکن شکّ در وجود قانون موسّع می باشد، پس عدم آن استصحاب می شود)؛ موطن مجعول به این لحاظ شرع است.

ممکن است از این اشکال دوم پاسخ داده شود، به این صورت که گفته شود:

اگر مجعول کلّی أمر و شیء واحد است، صحیح نیست که به یک لحاظ استصحاب عدم و به لحاظ دیگر استصحاب وجود در آن جاری شود؛

زیرا معقول نیست شیئی که به إعتراف عرف شیء واحد است، هم حالت سابقه وجودی و هم حالت سابقه عدمی داشته باشد، بنابراین یکی از این دو لحاظ صحیح و دیگری اشتباه است و آن لحاظ صحیح لحاظ به نحو کان ناقصه می باشد: زیرا ملحوظ در مقام قانون و مجعول کلّی است که مفاد آن کان ناقصه است، بنابراین باید به نحو مفاد کان ناقصه لحاظ شود و إلاّ لحاظ آن به نحو کان تامّه لحاظ ناقصی از آن خواهد بود که نمی تواند مجری استصحاب باشد.

ص: ۴۹۰

و اگر گفته شود: اگر چه آنچه از شارع صادر شده است، یک فعل و شیء می باشد و لکن نتیجه این فعل واحد دو وجود إعتباری است: وجود إعتباری قانون در عالم شرع به نحو مفاد کان تامّه و وجود إعتباری آن در عالم أوصاف موضوع به نحو مفاد کان ناقصه؛ زیرا بالوجدان از نظر عرفی بعد از جعل «الماء المتغیّر نجس» هم وصفی به أوصاف آب در هنگام تغیّر إضافه می شود که نجاست باشد و هم قانونی به قوانین شرع إضافه می شود.

در اینصورت می گوئیم: حال که جعل و مجعول دو وجود متعدّد و مختلف می باشند، استصحاب عدم قانون در موطن شرع به غرض نفی إتّصاف آب به نجاست در هنگام تغیّر و نفی تنجّز مترتّب بر آن مثبت خواهد بود.

در پاسخ از این اشکال عرض می کنیم:

یا از نظر عرف دو وجود إعتباری متعدّد بعد از فعل مولی محقّق می شود؛

در اینصورت استصحاب عدم قانون به غرض نفی مفاد کان ناقصه أصل مثبت نمی باشد:

زیرا در بحث استصحاب عرض کرده ایم: گاه برخی از أمور لازم بیّن بالمعنی الأخصّ برای شیء می باشد به گونه ای که اگر چه عرف معترف به عدم إتّحاد این دو شیء می باشد و لکن تفکیک میان آن دو را حتی در حکم ظاهری و مرحله ظاهر نمی پذیرد و برای او قابل قبول نمی باشد، که از این لازم تعبیر به جلاء واسطه می شود، که به نظر ما دلیل استصحاب این لازم را إثبات می کند: زیرا لازم خود استصحاب می باشد؛

حال در مقام عرف استصحاب عدم قانون «الماء الّذی زال تغیّره نجس» و استصحاب بقاء إتّصاف الماء بالنجاسه را متهافت و متناقض می داند که این نشانگر این است که عدم إتّصاف لازم بیّن بالمعنی الأخصّ عدم قانون است، بنابراین لازم خود استصحابِ عدم جعل زائد عدم الإتّصاف می باشد، بنابراین استصحاب عدم قانون معارض با استصحاب بقاء المجعول و الإتّصاف خواهد بود.

و یا از نظر عرف ملحوظ شیء واحد است که به دو گونه لحاظ می شود؛

در این فرض اشکالی ندارد که مرکز لحاظ دو حِیث از این شیء واحد قرار داده شود:

گاه إتّصاف الموضوع مرکز لحاظ می شود و عرف آن را لحاظ می کند و گاه وجود بسیط قانون به نحو مفاد کان تامّه (برمّته و بتمامه) مرکز لحاظ می شود و عرف آن را لحاظ می کند که حِیث دیگری از این شیء واحد می باشد؛ حال از حیث لحاظ کان ناقصه استصحاب بقاء الإتصاف جاری می شود و از حیث لحاظ قانون به نحو کان تامّه استصاب عدم قانون موسّع جاری می شود و از آن جهت که میان این دو استصحاب در اثر عملی از نظر عرف تهافت می باشد، تعارض می کنند.

اشکال سوم:

آقای صدر پاسخ محقق نائینی را بیان نکردند:

محقق نائینی تعارض را میان استصحاب در عدم جعل و استصحاب در بقاء حکم جزئی لحاظ کردند که مناسب بود آقای صدر اشاره ای به این مطلب بکنند و رابطه استصحاب در مجعول کلّی و استصحاب در مجعول جزئی را بیان نمایند، در حالی که ایشان فقط استصحاب در حکم إنشائی به معنای مجعول کلّی را مطرح نموده و آن را بدون معارض جاری دانستند، بدون اینکه مجعول جزئی را مورد توجّه قرار بدهند.

البته در مقام استصحاب در مجعول جزئی با استصحاب در مجعول کلّی معارض نمی باشد و هر دو در نتیجه موافق می باشند: زیرا حالت سابقه هر دو وجود مجعول است، و لکن در مواردی شبهه تعارض میان این دو استصحاب می باشد:

مانند شکّ در نسخ: اگر شکّ در نسخ قانون «الماء المتغیّر نجس» شود؛ از جهتی استصحاب بقاء این حکم إنشائی جاری می شود و لکن از جهت دیگر استصحاب عدم نجاست این آبی که امروز در این خانه متغیّر شد، جاری می شود؛ زیرا که حالت سابقه این آب عدم نجاست بود، بنابراین استصحاب بقاء حکم إنشائی کلّی با استصحاب بقاء حکم جزئی تعارض خواهند نمود.

نکته:

در جواب از اشکال تعارض استصحاب عدم جعل و استصحاب بقاء مجعول گفته می شود:

عرف ساذج نظر به قانون نمی کند تا که بگوید: (این قانون موسّع در سابق نبود، الآن نیز نمی باشد)، بلکه عرف فقط به حالت سابقه موضوع نظر می کند، و شاهد آن این است که تا قبل از فاضل نراقی هیچ فقیهی ملتفت قانون و استصحاب عدم جعل نبوده است و بعد از ایشان نیز فقط مرحوم آقای خوئی و برخی از بزرگان این اشکال را پذیرفته اند.

الأصول العملیه/الإستصحاب/ اشکال التعارض فی الإستصحاب فی الشبهات الحکمیه /الجواب الرابع و الجواب الخامس ۹۵/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الأصول العملیه/الإستصحاب/ اشکال التعارض فی الإستصحاب فی الشبهات الحکمیه /الجواب الرابع و الجواب الخامس

در پاسخ از کلام آقای صدر عرض کردیم:

أوّلاً: استصحاب عدم جعل برای نفی مجعول کافی است و مثبت نمی باشد: زیرا که عدم مجعول لازم بیّن بالمعنی الأخصّ برای عدم جعل می باشد.

ثانیاً: اگر هم مفاد استصحاب عدم جعل نفی مجعول نباشد و لکن عرف میان استصحاب عدم قانون موسّع و استصحاب مجعول تهافت می بیند؛

از جهتی استصحاب عدم جعل قانون موسّع «الماء نجس بعد زوال تغیّره» جاری می شود که از نظر عرف اثر آن عدم نجاست آبی است که تغیّر آن زائل شده است؛ چرا که عدم مجعول لازم بیّن بالمعنی الأخصّ برای خود استصحاب می باشد، به این معنی که ارتباط میان عدم جعل و عدم مجعول آنچنان مستحکم است که عرف حتی در تعبّد ظاهری نیز انفکاک میان آن دو را نمی پذیرد که از آن تعبیر به جلاء واسطه می شود، و حال که استصحاب عدم جعل جاری می گردد که اثر آن نفی منجّزیّت مترتّب بر جعل و نفی قانون «الماء الّذی زال تغیّره نجس» در شرع است، دیگر عرف نسبت به عدم نجاست آب تردید و تحیّری احساس نمی کند و آثار نجاست را بر این آب مترتّب نمی کند، که در این حال اگر استصحاب بقاء نجاست آب جاری و حکم به نجاست آن شود، عرف آن را تهافت در حکم و تعبّد می بیند، بنابراین استصحاب عدم قانون و استصحاب

بقاء نجاست تعارض و تساقط می کنند.

ص: ۴۹۳

نکته:

در کتاب أضواء و آراء در اشکال به آقای صدر فرموده اند:

شما فرمودید: جعل به حمل شایع که همان مجعول بالذات است، وجود عقلی دارد، نه وجود عرفی و از آن جهت که وجود عقلی دارد، مشمول دلیل استصحاب نیست؛

و لکن این مطلب ناتمام است:

زیرا که أوّلاً: بر فرض که جعل به حمل شایع فقط وجود عقلی دارد، نه وجود عرفی و لکن این مانع از جریان استصحاب عدم در آن نمی باشد: زیرا در تطبیق خطاب بر مصادیق و تشخیص مصادیق فقط به عرف رجوع نمی شود، بلکه نظر عقل نیز متّبع می باشد و فقط در تشخیص ظهور خطاب و مفهوم آن به عرف رجوع می شود؛

برای مثال: اگر مولی بگوید: (إذا نظرت إلی شیء یتحرّك فی السماء تتصدّق) و عرف متوجّه حرکت چیزی در آسمان نشود و لکن عقل و علم ارشاد به حرکت سیاره ای در آسمان کنند و شخص به آن نگاه کند، تصدّق واجب می شود، هر چند عرف متوجّه آن نمی باشد.

بنابراین خطاب استصحاب بر مجعول بالذات که وجود حقیقی دارد، منطبق می شود و استصحاب عدم آن جاری می گردد که با استصحاب بقاء مجعول بالعرض تعارض خواهد نمود.

ثانیاً: عرف ملتفت به وجود ذهنی جعل و مجعول بالذات می باشد و آن را تصدیق می کند و لکن اگر عرف نظر تصوّری و فنائی کند، فقط خارج را می بیند و لکن این بدین معنی نیست که عرف نمی تواند نظر ثانوی کند و وجود ذهنی جعل را ببیند، بنابراین عرف دو لحاظ دارد و هر دو لحاظ عرفی است، پس دلیل استصحاب هر دو لحاظ را شامل می شود، و شاهد بر لحاظ عرفی مجعول بالذات این است که در مورد شكّ در أصل جعل یك قانون در اسلام مانند قانون «شرب التتن حرام»، جعل لحاظ می شود و عدم آن استصحاب می گردد، همانگونه که در مورد شكّ در نسخ، جعل لحاظ شده و استصحاب بقاء جعل جاری می گردد.

ص: ۴۹۴

سپس مؤلّف خود در کتاب أضواء و آراء از این دو اشکال پاسخ داده و می فرماید:

استصحاب عدم جعل جاری نیست، نه به جهت اینکه مجعول بالذات ملحوظ و مورد توجّه عرف نمی باشد، بلکه به این جهت که جعل و علم به جعل اثری ندارد و و مجعول بالذات موضوع تنجیز نمی باشد:

از جهتی اگر علم به وجود جعل و مجعول بالذات در مورد خداوند متعال باشد و لکن شکّ شود که آیا عنوان مأخوذ در این جعل بر مکلّف منطبق است یا خیر، این جعل و علم به آن هیچ اثری ندارد، که این مطلب نشانگر این است که حِیث حکایت این جعل از خارج تأثیر در منجزیّت دارد و إلّا جعل بما هو هو (لا بما هو حاك عن الخارج) موضوع تنجیز نمی باشد.

و از جهت دیگر اگر علم به وجوب تصدّق بر فقیر بر مکلّفِ در خارج به حمل أوّلی باشد و لکن شکّ نحوه جعل به حمل شایع باشد که این تصدّق به چه عنوانی بر مکلّف واجب شده است و چه عنوانی در مجعول بالذات لحاظ شده است؛ در این فرض عقل حکم به تنجّز لزوم صدقه بر فقیر می کند، که این نشانگر این است که موضوع منجزیّت جعل به حمل أوّلی است، نه جعل به حمل شایع که مجعول بالذات است.

و لکن به نظر ما این فرمایشات صاحب کتاب أضواء و آراء تمام نیست:

أوّلاً: زیرا اگر جعل به معنای مجعول بالذات و لو به نظر ثانوی مورد لحاظ عرف می باشد و یا اگر مجرّد توجّه عقل به یک شیء و لحاظ عقلی آن برای شمول دلیل استصحاب کافی است، به چه دلیل برای تنجیز کافی نباشد؟!؛

ص: ۴۹۵

موضوع منجزیّت مرکّب از علم به جعل و علم به صغری و تطبیق موضوع بر مکلّف می باشد و إلاّ ـ جعل به حمل أوّلی مثل «المستطیع یجب علیه الحجّ» فقط قانونی در شرع است که تا انطباق عنوان «المستطیع» بر مکلّف احراز نشود، کافی برای منجزیّت نخواهد بود، و حال که علم به وجود جعلِ «المستطیع یجب علیه الحجّ» در نفس مولی و تصوّر آن توسّط مولی (که جعل به حمل شایع و مجعول بالذات که دارای وجود ذهنی است) می باشد و این مجعول دیده می شود و از جهت دیگر علم به کون المکلّف مستطیعاً می باشد، منجّزیّت مترتّب خواهد شد و این برای تنجیز کافی است.

علاوه بر اینکه ما عرض کردیم که: مجعول بالعرض خود دارای دو لحاظ عرفی است و به دو گونه توسّط عرف لحاظ می شود: لحاظ به نحو کان ناقصه و لحاظ به نحو کان تامّه، که طبق لحاظ أوّل استصحاب بقاء و طبق لحاظ دوم استصحاب عدم جاری می شود که با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند.

ثانیاً: أصل اشکال ایشان به آقای صدر تمام نیست:

زیرا که عرف این مطلب را انکار می کند که محبوب بالذات و مراد بالذات و مجعول بالذات محبوب و مراد و مجعول باشند؛ عرف محبوب خود را وجود خارجی أمیر المؤمنین علیه السلام و مراد خود را شرب الماء الخارجی و مجعول را إتّصاف در خارج می داند و إنکار می کند که صورت ذهنیه أمیر المؤمنین محبوب اوست و یا صورت ذهنیه شرب الماء مراد اوست، بلکه عرف می گوید: (من می خواهم آب خارجی بخورم، نه صورت ذهنیه آب و شرب آن)! بنابراین اینگونه نیست که اگر به عرف توجّه داده شود و نظر ثانوی کند، ملتفت شده و إذعان می کند که محبوب دیگری به نام محبوب بالذات و مراد دیگری به نام مراد بالذات و مجعول دیگری به نام مجعول بالذات وجود دارد.

ص: ۴۹۶

و حال که مجعول بالذات ملحوظ عرف نمی باشد، استصحاب در آن جاری نخواهد بود؛ زیرا خطاب استصحاب به عرف إلقاء شده است و عرف از خطاب مفهومی را می فهمد که با تطبیقات او تناسب دارد.

نکته:

صاحب أضواء و آراء در نهایت کلام خود مطلبی را به عنوان دفاع از آقای صدر می فرمایند که عبارت از این می باشد که:

أوّلاً: بر فرض که جریان استصحاب عدم جعل مورد قبول قرار بگیرد و لکن لازم نفی جعل موسّع به نحو مفاد کان تامّه إنتفاء مجعول نمی باشد، بلکه نفی مجعول لازمه یک مرکّب می باشد و آن نفی جعل موسّع به نحو مفاد کان تامّه و نفی موسّع بودن جعل معلوم الصدور از مولی به نحو کان ناقصه می باشد؛

توضیح مطلب:

برای إثبات نفی مجعول بالعرض و عدم نجاست آب بعد از زوال تغیّر، باید دو شکّ رفع شود:

شکّ در جعل به نحو کان تامّه؛ برای نفی این شکّ استصحاب عدم جعل موسّع در مورد نجاست آب بعد از زوال تغیّر می شود.

شکّ در سعه جعلی که علم به صدور آن از مولی می باشد؛ اگر موسّع بودن این جعل محتمل باشد و نفی نشود، نمی توان حکم به عدم نجاست آب بعد از زوال تغیّر نمود.

و برای نفی این شکّ باید به نحو کان ناقصه حال این جعل معلوم الصدور مشخص شود، به این معنی که سعه این جعل و موسّع بودن آن نفی شود؛

استصحاب عدم جعل موسّع به نحو مفاد کان تامّه به غرض نفی مفاد کان ناقصه (نفی موسّع بودن این جعل معلوم الصدور) به اینصورت که «فهذا الجعل الصادر من الشارع لم یکن موسّعاً» مثبت می باشد. و استصحاب عدم این جعل به نحو مفاد کان ناقصه به صورت استصحاب عدم أزلی که «هذا الجعل المتیقّن الصدور من المولی فی مورد نجاسه الماء عند تغیّره لم یکن موسّعاً قبل وجوده فالآن کما کان» نیز جاری نیست: زیرا این استصحاب، استصحاب فرد مردّد می باشد: چرا که اگر این جعل مضیّق باشد، به طور قطع مرتفع شده است و اگر این جعل موسّع باشد، به طور قطع باقی است.

علاوه بر اینکه در این فرض که صدور أصل جعل معلوم می باشد و لکن شکّ در سعه و ضیق آن می شود، عرف به حالت عدمیه (عدم کون هذا الجعل موسّعاً) توجّه نمی کند و عدم را استصحاب نمی کند و آن را صحیح نمی داند، بلکه بقاء حکم و إتّصاف را استصحاب می کند که (هنوز این آب بعد از زوال تغیّر متّصف به نجاست می باشد).

و لکن این فرمایشات نیز ناتمام است:

چرا که أوّلاً: نفس استصحاب عدم جعل و قانون موسّع برای رفع تحیّر عرف کافی است:

هنگامی که استصحاب عدم قانون شده و گفته می شود: (در زمانی قانون «الماء الّذی زال تغیّره نجس» نه به نحو عموم و نه به نحو خصوص در شرع اسلام وجود نداشت، الآن نیز وجود ندارد)، دیگر عرف از تحیّر خارج می شود و مشکل را نسبت به نجاست این آب حلّ شده می بیند، بنابراین از نظر عرف این استصحاب جاری شده و با استصحاب بقاء مجعول تعارض می کند.

ثانیاً: استصحاب (عدم کون هذا الجعل المتیقّن موسّعاً) استصحاب فرد مردّد نیست:

زیرا مراد از فرد مردّد موضوع اثر می باشد که مردّد میان فرد معلوم البقاء و فرد معلوم الإنتفاء است؛ مثال: مولی أمر به تصدّق نموده است و لکن موضوع تصدّق مردّد میان زید فی الدار می باشد که به طور قطع الآن از خانه خارج شده است و میان عمرو فی الدّار می باشد که اگر داخل خانه شده باشد، محتمل است که الآن نیز در خانه باشد.

و لکن در مقام اثر (منجزیّت) مترتّب بر موسّع بودن این جعل معلوم الصدور می باشد و موضوع اثر مردّد نمی باشد، بنابراین استصحاب عدم کون هذا الجعل موسّعاً جاری شده و موضوع اثر و منجزیّت نفی می شود. و استصحاب عدم کون هذا الجعل مضیّقاً جاری نمی شود تا معارض با آن باشد؛ زیرا اگر غرض از این استصحاب إثبات سعه جعل است، این مثبت خواهد بود و اگر غرض نفی أصل وجود جعل مثل (الماء المتغیّر نجس) می باشد، این خلاف علم وجدانی خواهد بود.

و أمّا این مطلب که فرمودند: (در فرضی که صدور أصل جعل معلوم است، از نظر عرفی استصحاب عدم جاری نمی باشد)؛

این مطلب همان مدّعای آقای صدر می باشد که ایشان خود آن را نپذیرفتند!

علاوه بر اینکه به چه دلیل استصحاب عدم کون هذا القانون المتیقّن الصدور موسّعاً جاری نباشد؟!؛ موضوع این استصحاب قانون است که قبل از وجود موسّع نبود (به نحو عدم أزلی) و حال عدم آن استصحاب می شود و ایشان نیز استصحاب عدم أزلی را معتبر می دانند، همانگونه که شما در مورد شکّ در أصل جعل استصحاب عدم جعل و در مورد شکّ در نسخ استصحاب بقاء جعل را جاری می دانید.

البته ما استصحاب عدم أزلی را معتبر نمی دانیم و لکن در مقام نیازی به آن نمی باشد، بلکه استصحاب عدم قانون (الماء الّذی زال تغیّره نجس) به نحو مفاد کان تامّه جاری می شود که خود این استصحاب برای رفع تحیّر مردم نسبت به نجاست آب کافی است، که در نتیجه این استصحاب با استصحاب بقاء مجعول تعارض خواهد نمود.

جواب چهارم:

عرف دقیق اشکال فاضل نراقی را تأیید می کند و لکن ملاک و معیار در تشخیص مصادیق عرف ساذج و عرف غیر مشوب به شبهات علمی است و عرف ساذج متوجّه استصحاب عدم جعل و قانون به نحو مفاد کان تامّه نمی باشد و فقط ملتفت به بقاء مجعول و استصحاب آن می باشد، بنابراین اشکال تعارض میان استصحاب عدم جعل زائد و استصحاب بقاء مجعول عرفی نیست.

این پاسخی است که آقای زنجانی از این اشکال بیان نموده اند، هر چند ایشان استصحاب در شبهات حکمیه را به جهت عدم مقتضی جاری نمی دانند.

ص: ۴۹۹

و لکن به نظر ما این جواب تمام نیست:

اگر اینگونه باشد که عرف حتی بعد از توجّه دادن به استصحاب عدم جعل و إلتفات به آن، جریان این استصحاب را نمی پذیرد، این جواب صحیح خواهد بود و لکن به نظر ما عرف بعد از إلتفات می پذیرد که شکّ در جعل زائد و موسّع می باشد و همانگونه که عرف در مورد شکّ در أصل جعل استصحاب عدم جعل را جاری می داند و می گوید: (زمانی قانون «شرب التتن حرام» وجود نداشت، الآن نیز وجود ندارد)، در موردی هم که أصل قانون معلوم و شکّ در سعه آن می باشد، استصحاب عدم جعل قانون موسّع را جاری می داند و صحیح نیست که میان این دو مقام از نظر عرف تفکیک قائل شد؛

مثل اینکه گفته شود: اگر شکّ در أصل وجوب قطع ید سارق شود، استصحاب عدم این قانون جاری می شود و لکن اگر شکّ در وجوب قطع ید سارق بعد از توبه و قبل از دستگیری شود، استصحاب بقاء وجوب قطع ید جاری شده و لکن استصحاب عدم جعل قانون موسّع (وجوب قطع ید السارق و لو بعد التوبه) از آن جهت که عرفی نیست، جاری نمی باشد!

بله، استصحاب بقاء مجعول در تبادر به ذهن عرفی مقدّم بر استصحاب عدم جعل زائد می باشد و لکن این قرینه بر غیر عرفی بودن استصحاب عدم جعل نیست.

جواب پنجم:

این جوابی است که به نظر ما می آید:

حکم تکلیفی در أحکام الله إراده خداوند می باشد و استصحاب عدم جعل نیز یعنی استصحاب عدم إراده الله؛ حال با توجّه به این نکته استصحاب عدم جعل جاری نخواهد بود:

زیرا که محتمل است که إراده الله در أحکام تکلیفیه قدیم باشد، نه أمر حادث که مسبوق به عدم است.

و در أحکام وضعیه نیز جعل خداوند به معنای إنشاء و إعتبار خداوند می باشد، که محتمل است که این إنشاء أزلی و قدیم باشد که حالت سابقه عدمیه متیقّنه ندارد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹